تحفۃ العبقری
شرح
سنن الترمذی
افادات
محدث عصر حضرت علامہ مولانا اکرام علی صاحب
مرتب
مفتی امانت علی قاسمی
جلد اول
ناشر
جامعہ رشید العلوم قصبہ چمپانگر بھاگلپور

تحفة العبقري

شرح

سنن الترمذي

جلد اول

افادات

محدث عصر حضرت علامہ مولانا اکرام علی صاحبؒ

سابق شیخ الحدیث جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل

نظر ثانی

حضرت مولانا انصار علی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث دار العلوم حیدر آباد

مرتب

مفتی امانت علی قاسمی

استاذ حدیث وافتاء دار العلوم حیدر آباد

ناشر

جامعہ رشید العلوم قصبہ، چمپا نگر، بھاگلپور

تفصیلات

نام کتاب : تحفة العبقري شرح سنن الترمذي

افادات : حضرت علامہ مولانا اکرام علی نوراللہ مرقدہ، سابق شیخ الحدیث جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل

مرتب : مفتی امانت علی قاسمی، استاذ حدیث وافتاء دارالعلوم حیدرآباد

نظر ثانی : حضرت مولانا محمد انصار علی صاحب دامت برکاتہم، شیخ الحدیث دارالعلوم حیدرآباد

باہتمام : حضرت مولانا انعام الحق صاحب، مہتمم جامعہ اسلامیہ رشید العلوم قصبہ، چمپانگر بھاگلپور

صفحات : ۵۶۳

طبع اول : ۲۰۱۵ء

کمپوزنگ : محمد بشیر معروفی قاسمی، دارالعلوم حیدرآباد

ای میل : aaliqasmi1985@gmail.com

موبائل نمبر : 07207326738

پتہ برائے مراسلت : **JAMIA ISLAMIA DARULULOOM HYDERABAD**
PO. S.V.P.N.P.A.HYDERABAD-500052.T.S.(INDIA)

ناشر : جامعہ اسلامیہ رشید العلوم قصبہ چمپانگر، بھاگلپور۔812004

فہرست مضامین

عربی ابواب کی فہرست

أبوابُ الطَّهَارَةِ عن رَّسُولِ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم

عرضِ مرتب

حدیث درحقیقت آپ ﷺ کی پاکیزہ زندگی، شریعت اسلامی کی بنیاد اور قرآن کی تفسیر وتشریح ہے، یہ وہ مینارہ نور ہے جس سے انسان کی دنیا اور آخرت روشن اور جگمگانے لگتی ہے، حضور پاک ﷺ نے نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. (سنن الترمذی، باب ماجاء فی الحث علی تبلیغ السماع، حدیث نمبر:۲۶۵۸) کے ذریعہ سے علم حدیث میں اشتغال رکھنے والوں کو دنیا وآخرت کی تروتازگی اور شادابی کی دعادی ہے اور تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه. (موطا مالک، باب النہی عن القول بالقدر، حدیث نمبر:۳۳۳۸) کے ذریعہ آپ نے علم حدیث میں اشتغال اور اس کو مضبوطی سے تھامے رہنے کو گمراہی سے نجات کا راستہ قرار دیا ہے، اسی لئے امت میں علم حدیث کی حفاظت واشاعت، اس کے جمع وترتیب اور مختلف زبانوں میں اس کے ترجمہ وتشریح کا رجحان پایا جاتا ہے اور یہ مبارک سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا، اس لئے کہ حدیث درحقیقت قرآن کی شرح ہے اور جس طرح اللہ تعالیٰ نے الفاظ قرآن کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، اسی طرح معانی قرآن کی بھی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، لہٰذا جس طرح قرآن کے الفاظ قیامت تک باقی رہیں گے اسی طرح احادیث نبوی کا یہ سلسلہ قیامت تک باقی رہے گا۔

حضرات اصحاب درس کے درسی افادات کو جمع کرنا اور ترتیب وتہذیب کے بعد اسے عام لوگوں کے استفادہ کے قابل بنانا اس کا ایک عام سلسلہ ہے بالخصوص کتب احادیث کے درسی افادات کی اشاعت کا عام رواج ہے، ماضی قریب میں حضرت گنگوہی کے ترمذی کے افادات ''الکوکب الدری'' اور حضرت مدنی کے درسی افادات ''الدروس المدنیہ'' کے نام سے شائع ہو چکی ہیں، حال میں حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب کی ''درس ترمذی'' اور حضرت الاستاذ حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب کی ''تحفۃ الالمعی'' بھی شائع ہو کر کافی مقبول ہو چکی ہے، اس کے علاوہ دیگر حضرات کے بھی ترمذی کے افادات شائع ہو چکے ہیں، ''تحفۃ العبقری'' بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے، اگرچہ ترمذی کی شرح کے طور پر کئی کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں، اس لئے بظاہر اب اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی، لیکن جس طرح ہر باغ کے پھول اور ہر پھول کی خوشبو علیحدہ ہوتی ہے اسی طرح ہر محدث کے افادات اور طریقۂ تدریس نرالے ہوتے ہیں، اس کتاب کے صاحب افادات بزرگ کی علمی حلقوں میں ایک پہچان ہے اور ان کے درس کا طریقہ اور تفہیم کا انداز انتہائی نرالہ تھا، ان سب پر مستزاد علم حدیث میں ان کا مقام ومرتبہ، متون حدیث کے ساتھ شروح حدیث سے ان کو گہری واقفیت تھی اس لئے حضرت علامہ کے درسی افادات کو شائع کرنے کا علمی حلقوں سے مسلسل اصرار تھا، الحمد اللہ اس کی تکمیل پہلی جلد کی اشاعت کی صورت میں ہو رہی ہے۔

ترتیب وتہذیب کے سلسلے میں یہ عرض ہے کہ حضرت علامہ کی ترمذی اور بخاری کی تقریریں کیسٹوں اور سیڈیوں میں محفوظ ہیں، اسی طرح حضرت کے درس کو لکھنے کا بھی بہت زیادہ اہتمام تھا، حضرتؒ اس قدر اطمنان سے کلام کرتے تھے کہ زودنویس آسانی سے ان کی تقریر کولکھ لیا کرتا تھا، احقر نے ترتیب کے وقت زیادہ تر توجہ سی ڈی والی تقریر پر دی ہے، اس لئے کہ اس سے حضرت کے کلام کو صحیح طریقہ سے مرتب کیا جاسکتا ہے اور کسی قسم کی کمی زیادتی کا امکان نہیں ہے، اس کے علاوہ کیسٹ اور حضرت کے دوشاگردوں کی کاپیاں بھی پیش نظر تھیں جو دونوں علیحدہ علحدہ سال کی ہیں ایک کاپی محمد ہاشم سورتی کی ہے جنہوں نے بہت زیادہ درس ترمذی اور درس بخاری کے لکھنے کا اہتمام کیا ہے اور ایک کاپی محمد منت اللہ بھاگلپوری کی ہے، ترتیب کے وقت ان دونوں کاپیوں سے بھی بعض جزوی اضافہ کیا گیا ہے ترتیب میں احقر نے اپنی طرف سے مواد اور مضامین کا اضافہ بالکل نہیں کیا ہے، مقدمہ میں بعض جزوی اضافہ کیا ہے جس میں علامت کے طور پر ''م'' بنادیا گیا ہے؛ لیکن کتاب میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہے، حاشیہ میں بھی عام طور پر حضرت کے افادات ہیں جو تسلسل اور ربط کے پیش نظر حاشیہ میں لکھا گیا ہے، البتہ تخریج کا کام احقر نے انجام دیا ہے اور اس بات کی کوشش کی ہے کہ جن احادیث اور کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے اصل سے مراجعت کر کے اس کو حاشیہ میں ذکر کردیا جائے اگر شرح میں عربی عبارت ہے تو صرف اس کے حوالے پر اکتفا کیا گیا اور اگر شرح میں حدیث کا مفہوم ذکر کیا گیا ہے تو حاشیہ میں حدیث کے الفاظ کو بھی ذکر کردیا گیا ہے۔

کتاب کی خصوصیات:

(۱) اس کتاب کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ حضرت علامہ نے احادیث کی عمدہ اور دلنشیں شرح کی ہے اور جیسا کہ علم حدیث کا ضابطہ ہے الحدیث یفسر بعضه بعضا چنانچہ حضرت علامہ نے عام طور پر حدیث کی شرح دوسری احادیث کے ذریعہ کی ہے جس کی وجہ سے حدیث کی شرح سے حد درجہ اطمنان اور اعتماد ہوجاتا ہے۔

(۲) حضرت علامہ نے مذاہب ائمہ کے بیان کرنے کا بہت اہتمام کیا ہے اور ہر امام کے مذہب کو ان کی معتبر کتابوں کے حوالے سے ذکر کیا ہے، اگر کسی امام کے مسئلہ میں ایک سے زائد اقوال ہیں تو ان کو بھی ذکر کیا ہے، ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے مجتہدین کے مذاہب اور ان کے دلائل کو بھی ذکر کرنے کا التزام کیا ہے۔

(۳) ائمہ اربعہ کے دلائل کو ذکر کر کے دیگر ائمہ کے دلائل کے جوابات اور احناف کی وجوہ ترجیحات کو ذکر کیا ہے۔

(۴) امام ترمذی نے احادیث کے حسن وصحیح اور ضعیف کا جو فیصلہ کیا ہے اس پر علامہ نے نظر رکھی ہے اور جن مقامات پر امام ترمذی کا فیصلہ محل نظر ہے اس کی نشان دہی کی ہے، چنانچہ علامہ نے ایک ضابطہ ہی بیان کردیا کہ امام ترمذی کا حدیث کے صحیح وضعیف ہونے کے سلسلے میں فیصلہ اسی وقت معتبر ہوگا جب کہ دیگر ائمہ جرح وتعدیل کے خلاف نہ ہو، اگر امام ترمذی کا فیصلہ دیگر حضرات ائمہ حدیث کے خلاف ہوگا تو وہ معتبر نہیں ہوگا۔

(۵) عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ترمذی کا ترجمۃ الباب بالکل سہل اور آسان ہے اس لئے اصحاب درس عام طور پر

ترمذی میں ترجمۃ الباب پر بحث نہیں کرتے ہیں جب کہ بعض مقامات پر ترمذی میں بھی روایت اور ترجمۃ الباب میں مطابقت نہیں ہے، حضرت علامہ نے ایسے مقامات پر عدم مطابقت کو بیان کر کے اس کا معقول جواب دیا ہے۔

(٦) امام ترمذی بعض مرتبہ مختلف سندوں کو ذکر کر کے ان کے درمیان ترجیح قائم کرتے ہیں اور وجہ ترجیح بھی ذکر کرتے ہیں، بعض مقامات پر امام ترمذی کی ترجیح اور وجہ ترجیح غلط ہوتی ہے، حضرت علامہ اس کی نشاندہی کرتے ہیں اور دوسرے محدثین کے اقوال نقل کر کے امام ترمذی کی غلطی پر متنبہ کرتے ہیں، کتاب کے مطالعہ کے درمیان جگہ جگہ اس کی مثالیں ملیں گی۔

(٧) کتاب کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے امام ترمذی کی عبارت اعراب کے ساتھ نقل کر دی گئی ہے، عبارت کے اعراب اور ترقیم وغیرہ میں حضرت الاستاذ مفتی سعید احمد پالنپوری کی شرح ''تحفۃ الالمعی'' کی پیروی کی ہے اس کے بعد ترجمہ لکھا ہے یہ ترجمہ مرتب نے اپنی طرف سے کیا ہے، اس کے بعد حضرت کی تقریر کو مختلف عنوانات کے ذیل میں لکھا گیا ہے، تقریر کو مکمل پڑھنے کے بعد موضوع کی مناسبت سے احقر نے عنوان لگا دیا ہے تا کہ کتاب کے حسن میں اضافہ ہو جائے اور قاری کو استفادہ میں سہولت ہو۔

(٨) کتاب میں جن احادیث یا کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے اس کی تخریج بھی حاشیہ میں کر دی ہے تا کہ مراجعت میں سہولت ہو، یہ تخریج مرتب کی طرف سے ہے، حوالوں میں زیادہ تر ''المکتبۃ الشاملۃ'' سے مدد لی گئی ہے اور کتاب کے ساتھ ساتھ باب اور حدیث نمبر بھی ذکر کیا گیا ہے، حدیث نمبر بعض مرتبہ مختلف ہوتا ہے اس لئے باب کی مدد سے قارئین اصل حدیث تک آسانی سے پہونچ سکتے ہیں۔

(٩) حضرت علامہ، محدث کے ساتھ ساتھ فقیہ بھی تھے اور فقہ حنفی پر ان کی گہری نظر تھی کتاب میں انہوں نے جا بجا شامی، البحر الرائق، منیۃ المصلی، بدائع الصنائع، فتاویٰ قاضی خان وغیرہ فقہ حنفی کی معتبر کتابوں کے حوالے دئے ہیں اور باب کی مناسبت سے مسائل ذکر کئے ہیں۔

(١٠) اختلاف ائمہ کے ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ بہت سے مقامات پر اختلاف کی بنیاد کو بھی ذکر کرتے ہیں۔

(١١) بعض معرکۃ الآراء مسائل میں انتہائی تفصیلی کلام کیا ہے جس کی وجہ سے وہ بحث اور باب گو طویل ہو گیا ہے، لیکن قارئین کو پڑھنے کے بعد اس باب سے متعلق کسی تشنگی کا احساس نہیں ہوگا۔

(١٢) کتاب کے شروع میں حضرت علامہ کی مختصر سوانح کو بھی ذکر کیا ہے تا کہ حضرت علامہ کی پاکیزہ زندگی ان کا اخلاص وتقویٰ علم حدیث میں ان کا مقام و مرتبہ اور ان کی درسی خصوصیات کی ایک جھلک ہمارے سامنے آسکے۔

(١٣) کتاب کی ابتداء میں حضرت علامہ نے علم حدیث کے تعلق سے ایک مبسوط مقدمہ ذکر کیا ہے جس میں حدیث، علم حدیث کی تعریف، موضوع، غرض وغایت، صحاح ستہ کی خصوصیات، امام ترمذی کے حالات اور ترمذی کی اہم خصوصیات کو ذکر کیا ہے۔

مذکورہ خصوصیات کے علاوہ اس کتاب کے پڑھنے والوں کو انشاء اللہ اور بھی بہت کچھ حاصل ہوگا، پہلی جلد صرف کتاب

الطہارت پر مشتمل ہے، اس کتاب کی ترتیب کا کام تقریباً تین سال سے جاری تھا، کام چونکہ مشکل تھا اور ہجوم کار اور درسی مصروفیات کی بنا پر اتنے وقت کا لگنا کوئی امر مستبعد نہیں ہے، اس کتاب کو ترتیب وتخریج کے بعد احقر نے نظر ثانی کے لئے اپنے مشفق ومربی دارالعلوم حیدرآباد کے شیخ الحدیث، حضرت شیخ الاسلام کے شاگرد حضرت مولانا انصار صاحب کی خدمت میں پیش کیا، حضرت دامت برکاتہم نے انتہائی گہرائی وگیرائی سے لفظ بلفظ پڑھ کر اس کی تصحیح فرمائی ہے، بعض اغلاط اور بعض حوالجات کی طرف نشان دہی اور بہت سے مفید مشوروں سے نوازا ہے، احقر حضرت دامت برکاتہم کا دل کی گہرائی سے شکریہ ادا کرتا ہے۔

جانشین حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد سالم صاحب مدظلہ العالی مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند نے اپنی پیرانہ سالی اور ضعف ونقاہت کے باوجود کتاب کے بعض مشمولات کو پڑھ کر اپنی قیمتی رائے سے نوازا اور کتاب کی استنادی حیثیت میں اضافہ کیا ہے، نمونۂ اسلاف، ازہر ہند دارالعلوم دیوبند کے مہتمم حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی نے بھی کتاب پر نظر کرم فرما کر اپنے گراں قدر تأثرات سے نوازا ہے، اسی طرح استاذ الاساتذہ، محدث عصر حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند نے بھی انتہائی وقیع تحریر عطا فرمائی ہے، ہم ان تمام اکابرین کے تہہ دل سے ممنون ہیں، اللہ تعالیٰ ان حضرات کو اپنی شایانِ شان جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کے سایے کو ہمارے سروں پر تادیر قائم فرمائے، ساتھ ہی ہم اپنے رفیق محترم، مخلص مکرم جناب مفتی محمد نوشاد نوری استاذ دارالعلوم وقف دیوبند کے بھی شکر گزار ہیں، انہوں نے ہماری درخواست پر تعارفی کلمات لکھ کر ہماری حوصلہ افزائی فرمائی، اللہ تعالیٰ ان کے علم وعمل میں برکت عطا فرمائے۔ جناب مولانا انعام الحق صاحب جو حضرت علامہ کے فرزند ہیں اور انہی کے اصرار اور حکم پر یہ کام تکمیل کے مرحلے تک پہونچا ہے اس لئے ان کا شکریہ ادا کرنا بھی میں اپنا فریضہ سمجھتا ہوں۔

سب سے اہم بات یہ ہے کہ جو کچھ بھی ہوا ہے اس پاک ذات کی توفیق اور ان کی کرم فرمائی سے ہوا ہے ورنہ مجھ جیسے علم سے تہی دامن شخص کے لئے اس عظیم کام کو پایۂ تکمیل تک پہونچانا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، اس لئے اس کام کی تکمیل کی توفیق پر میں اللہ تعالیٰ کی جناب میں سربسجود ہوں، اللہ تعالیٰ ہماری اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمارے لئے اور جملہ معاونین کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے، آخر میں قارئین کرام سے گذارش ہے کہ احقر اس کتاب کو سلیقہ سے مرتب کرنے میں کسی حد تک کامیاب ہوا ہے تو اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم ہے؛ لیکن اگر بشری تقاضے کے تحت اس میں کچھ غلطیاں رہ گئیں ہیں تو عفو ودرگذر سے کام لے کر مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ غلطی کی اصلاح کی جا سکے۔

حررہ

امانت علی قاسمی

استاذ حدیث وافتاء دارالعلوم حیدرآباد

۲۸/رجب المرجب ۱۴۳۶ھ = ۱۸/مئی ۲۰۱۵ء بروز پیر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

صاحبِ افادات حضرت علامہ اکرام علیؒ

حیات وخدمات

قانون فطرت کے مطابق یہ تغیر پذیر عالم اپنے عمر طویل کی طرف رواں دواں ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دنیا بڑی برق رفتاری سے اپنے آخری دن کو پہونچنا چاہتی ہے، چل چلاؤ کا عجب سماں ہے، آئے دن علم وفضل کے آسمان سے کوئی نہ کوئی تابندہ ودرخشندہ ستارہ ٹوٹ ٹوٹ کر گر رہا ہے، انہی مہ وانجم اور تابندہ ستاروں میں ایک بدرِ کامل، یادگار اکابر، سلسلہ قاسمی کے ایک مایہ ناز سپوت، فقہ حنفی کے ایک کامیاب وکیل، علم حدیث کے بحر بیکراں، حضرت علامہ مولانا اکرام علی صاحب کی ذات ستودہ صفات ہیں۔

عالم فنا سے عالمِ بقا کی طرف جب کوئی رخت سفر باندھتا ہے، ناسوتی دنیا سے سفر کر کے برزخ میں آسودۂ خواب ہوتا ہے اور محفل ہست وبود سے خاموشی سے چل دیتا ہے تو اس پر نہ جانے کتنی حسرت بھری آنکھیں نمناک واشکبار ہوتی ہیں افسردہ دل ودماغ سے درد وکراہ، اضطراب والم کی کتنی صدائیں نکلتی ہیں، لیکن اس کاروبارِ غم کی افسردگی، صدائے ماتم کی فغاں سنجی میں جانے والے کی حیثیت ومرتبت سے فرق پڑتا ہے، بعض جانے والے پر صرف اس کے گھر کے لوگ روتے ہیں، بعض کے کوچ کر جانے پر ایک قبیلہ نوحہ خواں ہوتا ہے، بعض کے رحلت کر جانے پر ایک شہر ماتم کناں ہوتا ہے؛ لیکن خدا کے بنائے ہوئے اس کارگاہِ حیات اور وسیع وعریض دنیا میں ایسے لوگ بھی پیدا ہوتے ہیں جن کی جدائی سے آنکھیں نہیں دل روتے ہیں، پوارا عالم شدت حزن وغم سے بلبلانے لگتا ہے، ان کی وفات کی خبر خرمنِ ہستی پر صاعقہ بن کر گرتی ہے اور لوگ دور دور تک اس کا اثر محسوس کرتے ہیں اس کا آفتابِ زندگی مشرق میں غروب ہوتا ہے تو مغرب تک تاریکی چھا جاتی ہے۔

حضرت علامہ کی ذات اسی قسم سے عبارت تھی جن کے عالم ناسوت سے روپوش ہوجانے کی خبر نے ایک عالم کے قلوب پر بجلی گرادی، جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل کے بام ودر سکتے میں آگئے، حضرت کے انتقال پر ملال کا عظیم سانحہ

جامعہ پر صاعقہ بن کر گرا، جس سے گلشنِ علم کے پھول مرجھا گئے، کلیاں دم بخود رہ گئیں۔

جائے پیدائش:

صوبہ بہار کا مشہور ومعروف اور زرخیز ومردم خیز علاقہ ''چمپانگر'' اپنی نت نئی خوبیوں اور تاریخی اہمیت کی بنا پر بہار ہی نہیں پورے ملک میں اہمیت کا حامل ہے، یہ بستی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت سے قبل گوتم بدھ کے زمانہ سے آباد چلی آرہی ہے پہلے اس کا نام ''چمپا'' تھا جو اس وقت مشرقی بہار جس کو ''انکا'' کہا جاتا تھا، کا پایہ تخت تھا، اس خطہ میں مسلمانوں کی آمد کب ہوئی بعض قلمی نسخوں سے اتنا سراغ ملتا ہے کہ سمرقند سے کچھ لوگ آئے تھے جن میں حاجی دوست محمد نامی ایک بزرگ نے یہاں سکونت اختیار کی ''چمپانگر'' کی کثیر آبادی انہی کی نسل سے ہے، یہ شہر ریشمی صنعت کی وجہ سے بھی کافی مشہور ہے، یہاں کی چادریں ملک وبیرون ملک ہر جگہ استعمال کی جاتی ہیں، انہی اہم اور مختلف ریشمی مصنوعات کی وجہ سے تاریخ میں یہ شہر ''ریشمی شہر'' کے نام سے متعارف ہے۔

ولادت باسعادت:

اسی مردم خیز علاقہ میں ۱۳۵۵ھ مطابق ۱۹۳۶ء میں حضرت شیخ الحدیث کی ولادت ہوئی، نام ونسب: محمد اکرام علی بن اصغر علی بن ہدایت علی بن پیر محمد انصاری۔

خاندانی پس منظر:

آپ کا تعلق ایک علمی اور دینی گھرانے سے تھا، آپ کے والد صاحب نیک طبیعت، پاکیزہ خصلت تھے، سادگی وجفاکشی ان کا خاص وصف تھا، تہجد اور تلاوت کلام پاک کا بھی خوب اہتمام فرماتے تھے اور والدہ محترمہ ان صفات میں ان کی دوش بدوش تھیں۔ آپ کے چار بھائی تھے۔ (۱) بڑے بھائی جناب محمد ایوب صاحب بڑے ہونے کی وجہ سے گھریلو ذمہ داری میں مشغول ہوگئے اس لئے زیادہ تعلیمی سلسلہ جاری نہ رکھ سکے۔ (۲) مفتی محمد شعیب صاحب کئی سال سے حیدرآباد میں بغرض علاج مقیم تھے، ۱۵؍جنوری ۲۰۱۵ء مطابق ۲۳؍ربیع الاول ۱۴۳۶ھ جمعہ کی شب سات بجے ان کا انتقال ہوگیا، بعد نماز جمعہ ان کے برادر خورد حضرت مولانا انصار صاحب نے جنازہ کی نماز پڑھائی اور حیدرآباد کے قبرستان مغل پورہ چمن میں تدفین عمل میں آئی، مفتی شعیب صاحب حضرت علامہ کے قائم کردہ ادارہ رشید العلوم میں منتظم اور صدر مدرس تھے۔ (۳) شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد انصار صاحب، کافی عرصہ سے دار العلوم حیدرآباد میں حدیث اور بخاری شریف کا درس دے رہے ہیں اور پانچ بہنیں تھیں۔

ابتدائی تعلیم:

ابتدائی تعلیم ناظرہ سے شرح جامی تک محلّہ کے مشہور مدرسہ ''اصلاح المسلمین'' چمپا نگر میں حاصل کی، یہ مدرسہ سلسلہ رحمانی کے ایک بزرگ حضرت شیخ کی حقیقی نانی کے والدِمکرم جناب حاجی طاہر حسین صاحب نے ۱۳۱۱ھ میں قائم کیا تھا، فارسی کے استاذ مولانا ابوالفضل صاحب چمپانگری تھے جن کو فارسی زبان وادب میں بڑا عبور تھا، باقی متوسطات کی تعلیم مشفق استاذ، صوفی باصفا، پیکر صدق ووفا تلمیذ شیخ الاسلام، حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب کرن پوریؒ سے حاصل کی، مدرسہ اصلاح المسلمین میں حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب کی شخصیت انتہائی اہم تھی، طلبہ کی تعلیم وتربیت اوران کے علمی وتقریری ذوق کو پروان چڑھانے میں مولانا خصوصی دلچسپی لیتے تھے، حضرت مولانا کی وجہ سے مدرسہ اصلاح المسلمین کی تعلیم علاقے میں بہت مشہور ہوگئی تھی، دارالعلوم دیوبند سے سوالات منگوائے جاتے تھے اور اساتذہ دارالعلوم بالخصوص شیخ الادب والفقہ حضرت مولانا اعزازعلی صاحبؒ کاپی جانچ کر نمبرات بھیج دیتے تھے۔

اعلیٰ تعلیم کے لئے دارالعلوم دیوبند کا سفر:

۱۳۶۹ھ میں آپ نے سرمایہ ملت کے نگہبان، اور عالم اسلام کی عظیم دینی درسگاہ دارالعلوم دیوبند کا قصد فرمایا اور عربی چہارم میں داخلہ لیا اور اس وقت کے کیمیا ساز، رجال کار، اصحابِ فکر ونظر اساتذہ کی صحبت فیض رسا میں اپنا علمی سفر جاری رکھا اور شعبان ۱۳۷۵ھ مطابق ۱۹۵۵ء میں دورۂ حدیث شریف سے فراغت حاصل کی، جن جبال العلم اور نابغہ روزگار اساتذہ سے علم حدیث حاصل کیا وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) بخاری شریف	شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی صاحبؒ
(۲) مسلم شریف	امام المعقولات حضرت علامہ ابراہیم بلیاوی صاحبؒ
(۳) ترمذی شریف	// // // //
(۴) ابوداؤد شریف	امام الہیئۃ والفلسفہ حضرت مولانا بشیر خان صاحبؒ
(۵) نسائی شریف	فخر المفسرین حضرت مولانا فخر الحسن صاحبؒ
(۶) طحاوی شریف	نائب مہتمم حضرت مولانا مبارک حسین صاحبؒ
(۷) شمائل ترمذی	مولانا ظہور احمد صاحبؒ

تکمیل علم کے لئے دیگر شعبوں میں داخلہ:

دورہ حدیث شریف سے فراغت کے بعد ۱۳۷۶ء میں تکمیل تفسیر میں داخلہ لیا اور مختلف اساتذہ سے بیضاوی شریف مکمل اور تفسیر ابن کثیر کے مختلف حصے پڑھے، ۱۳۷۷ھ میں تکمیل افتاء میں داخلہ لیا اور رئیس المفتیین حضرت مفتی مہدی حسنؒ شاہ جہاں پوری سے تمرین فتاوی میں مشق لے کر تدریب افتاء میں عبور حاصل کیا۔

اصلاحی تعلق:

علوم ظاہری سے آراستہ ہونے کے بعد باطنی اصلاح اور تزکیہ قلوب کے لئے کسی پیرومرشد کی رہنمائی بہت ضروری معلوم ہوتی ہے، اس لئے حضرت شیخ فراغت کے بعد اپنے مشفق ومربی حضرت شیخ الاسلام حسین احمد مدنیؒ کے دست حق پر بیعت ہوئے اور ان کے بتائے ہوئے اوراد ووظائف پر تادم زیست عمل پیرا رہے، حضرت شیخ کو اپنے پیرو مرشد سے والہانہ عقیدت ومحبت تھی، افتتاح اور ختم بخاری کے موقع پر سند بیان کرتے ہوئے حضرت شیخ الاسلام کا نام بڑے والہانہ انداز میں لیا کرتے تھے۔

تدریسی دور:

مادر علمی کے شعبہ افتاء سے فراغت کے بعد اپنے استاذ محترم حضرت مولانا فخر الحسن صاحب کے حکم ومشورہ سے بغرض تدریس جامعہ اشرفیہ تھانہ بھون تشریف لے گئے، یہاں آپ نے مشکوۃ، جلالین، مختصر المعانی جیسی اہم کتابوں کا درس دیا گویا اللہ تعالیٰ نے ابتداء تدریس میں ہی آپ کو علم حدیث سے شغف کا موقع عنایت فرمایا تھا؛ لیکن کسی مجبوری کے تحت سال کی تکمیل سے قبل ہی ۱۳۷۸ھ میں مستعفی ہوگئے اور حضرت شیخ الاسلام کے خادم خاص مولانا قاری اصغر علی صاحبؒ کے ایماء پر سیوہارہ چلے گئے، یہاں ابتدائی تعلیم تھی لیکن آپ کا اصل کام فجر کے بعد تفسیر قرآن بیان کرنا تھا، حضرت کا یہ تفسیری سلسلہ بہت مقبول ہوا، لوگ قرب وجوار سے جوق در جوق آنے لگے دو ماہ میں سورہ فاتحہ کی صرف پانچ آیت کی تفسیر ہوسکی تھی کہ آپ شعبان میں وطن تشریف لے آئے، پھر وطن سے قریب مقام "ہرنتھ"، ضلع بھاگلپور میں مدرسہ حسینیہ ہرنتھ جو آپ کے استاذ خاص اور مربی حضرت مولانا عبد الرحمٰن صاحب نے قائم کیا تھا اور ضلع کے مدارس میں سب سے فائق تھا، آپ نے حضرت الاستاذ کے اصرار پر شوال ۱۳۷۹ھ میں اسی مدرسہ سے وابستہ ہوگئے شرح جامی وغیرہ کتابیں حوالہ کی گئیں تین سال تک مخلصانہ جد وجہد کے ساتھ گمنامی میں قندیل محمدی روشن کرتے رہے، سیوہارہ سے واپسی کے بعد آپ کے والد بزرگوار نے چمپانگر کے ایک دیندار گھرانے جناب یحییٰ صاحب کی صاحبزادی سے آپ کا رشتہ طے

کر دیا اور ۲۲؍شوال ۱۳۷۸ھ مطابق یکم مئی ۱۹۵۹ء بعد نماز مغرب حضرت مولانا منت اللہ صاحب رحمانی نے حضرت مفتی شعیب صاحب اور حضرت مولانا انصار صاحب کے ساتھ حضرت علامہ کا نکاح پڑھایا، اس موقعہ پر تقریبا تقریبا اٹھارہ حضرات کا نکاح پڑھایا گیا تھا، حضرت مولانا انصار صاحب کے خسر جناب حاجی عبد الرؤف سے حضرت مولانا منت اللہ صاحب کا گہرا ربط وتعلق تھا ان کے والد جناب حکیم یعقوب صاحب غالبًا حضرت مولانا محمد علی مونگیری کے خلیفہ بھی تھے، اسی ربط وتعلق کی بنا پر حضرت مولانا انصار صاحب کے خسر حاجی عبد الرؤف صاحب نے مولانا منت اللہ صاحب کو عقد نکاح کے لئے مدعو کیا تھا۔

جامعہ رحمانی مونگیر سے وابستگی:

حضرت شیخ کی زندگی پر مفتی رشید احمد فریدی استاذ مفتاح العلوم تراج نے ایک کتاب ترتیب دی ہے جس میں حضرت کی خودنوشت سوانح سے حضرت کے الفاظ کو بعینہٖ نقل کیا ہے، اسی مذکورہ کتاب میں حضرت شیخ کے الفاظ ہیں:

> ''۱۳ شوال کو استعفی پیش کیا ابھی تین ہی دن گزرے تھے کہ امیر شریعت
> حضرت مولانا منت اللہ صاحب رحمانیؒ کا خانقاہ مونگیر سے فرستادہ آیا اور
> حضرت امیر شریعت کا خط پیش کیا جس میں تحریر فرمایا تھا کہ'' آپ جامعہ رحمانی
> چلے آئیں اور کام شروع کردیں، شہریہ (تنخواہ) کے بارے میں تردد نہ کریں
> مناسب شہریہ متعین کردیا جائیگا''

چنانچہ مخلصین سے مشورہ کے بعد آپ ۱۸؍شوال کو برادرِ خورد حضرت مولانا انصار صاحب دامت برکاتہم کے ساتھ جامعہ رحمانی تشریف لے گئے ابتداء میں مختصر المعانی، شرح تہذیب اور قصص النبیین وغیرہ کتابیں آپ سے متعلق ہوئیں، جامعہ میں حضرت شیخ کا درس بہت مقبول ہوا اور طلبہ بہت مطمئن رہا کرتے تھے، حضرت امیر شریعت بھی درسگاہ کے باہر کھڑے ہوکر حضرت شیخ کا درس سن چکے تھے اس لئے جب دوسرے سال مشکوٰۃ کی تعلیم شروع ہوئی تو پوری مشکوٰۃ آپ سے متعلق کی گئی، گویا درس حدیث کا چشمہ'' جامعہ رحمانی مونگیر'' میں سب سے پہلے آپ کے ذریعہ ہی جاری ہوا تیسرے سال جب دورہ حدیث کی تعلیم کا آغاز ہوا تو آپ کی فقہی صلاحیت اور حدیث سے شغف کے پیش نظر صحاح ستہ میں سے ابوداؤد شریف آپ کے حصے میں آئی، دوسال بعد مسلم شریف بھی آپ کے حوالے کی گئی، یہاں پوری دلجمعی کے ساتھ پندرہ سال خدمت انجام دی اور یہی زمانہ آپ کے تدریسی محنت اور مقبولیت کے عروج کا تھا، بقول حضرت شیخ:

''اصل تدریسی زمانہ جامعہ رحمانی مونگیر کا تھا جس میں ہر کتاب کا خوب گہرا مطالعہ کر کے درس میں حاضر ہوتا تھا، طلبہ بھی ماشاءاللہ تھے برابر اشکال کرتے تھے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ حضرت مولانا منت اللہ رحمانی صاحبؒ بذات خود بغیر کسی اطلاع کے کسی بھی سبق میں پہونچ جایا کرتے تھے اور تلمیذ ناقد کی حیثیت سے تقریر کو سنتے اور اشکال کرتے تھے اس لئے خوب محنت کرنی پڑتی تھی''

جامعہ مفتاح العلوم مئو میں شیخ الحدیث کے منصب پر:

بعض ناگزیر مجبوری کی بنا پر آپ جامعہ رحمانی مونگیر سے مستعفی ہو کر گھر چلے آئے جامعہ مفتاح العلوم مئو کے ارباب شوری نے بحیثیت شیخ الحدیث تقرر کر کے ایک مختصر وفد آپ کے وطن بھیجا، چنانچہ آپ ۱۳۹۷ھ مطابق ۱۹۷۷ء میں بحیثیت شیخ الحدیث جامعہ مفتاح العلوم مئو تشریف لے گئے آپ کا درس حدیث وہاں بھی بہت زیادہ مقبول ہوا اور آپ کے فاضلانہ درس کی وجہ سے طلبہ کا رجوع بڑھنے لگا، چنانچہ پہلے دورہ حدیث میں ۲۰ کے آس پاس بچے ہوا کرتے تھے؛ لیکن آپ کے جانے کے بعد دورہ حدیث میں طلبہ کی تعداد سو سے بھی متجاوز ہوگئی۔

دارالعلوم دیوبند میں تقرر:

۱۴۰۳ھ مطابق ۱۹۸۲ء میں دارالعلوم کی نشأۃ ثانیہ کے بعد دارالعلوم میں علیا درجے کے لئے باکمال اساتذہ کی ضرورت لاحق ہوئی تو مجلس شوری کے دو اہم رکن حضرت امیر شریعت مولانا منت اللہ صاحب رحمانیؒ اور محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمیؒ کی ایماء وتحریک پر مجلس شوری نے آپ کو درجہ علیا ''الف'' کے لئے منتخب کیا، تقرری کا خط بذریعہ رجسٹری آپ کی خدمت میں بھیج دیا گیا، حضرت امیر شریعت کے اصرار وحکم پر آپ گفت وشنید کے لئے دارالعلوم پہونچے، یہاں معلوم ہوا کہ آپ کے نام ابوداؤد شریف اور ہدایہ رابع کا اعلان کر دیا گیا ہے، طلبہ کے اصرار پر آپ نے ابوداؤد کا ایک درس دیا، درس کیا تھا علم وتحقیق کا دریا خاص انداز میں بہہ رہا تھا، مجمع ہمہ تن گوش حضرت کی محققانہ گفتگو سے محظوظ ہو رہا تھا صرف ترجمۃ الباب پر ایک گھنٹہ تقریر فرمائی اور حدیث کا ترجمہ اور مطلب دوسرے موقع کے لئے باقی رہا مبدأ فیاض نے حضرت کو تفہیم وتسہیل اور حسن ترتیب کا بے پناہ ملکہ عطا فرمایا تھا؛ لیکن اس مرکزی ادارہ میں مستقل تدریس مقدر نہ تھی یا بخاری شریف کی خدمت ہی نوشتہ تقدیر تھی۔

تاحیات شیخ الحدیث رہنے کی تجویز:

دارالعلوم سے واپسی پر جامعہ رحمانی مونگیر سے مولانا ولی صاحب رحمانی کے قاصد آئے اور جامعہ میں تدریس کی درخواست کی آپ نے جواب دیا کہ ابھی میں نے کہیں رہنے کا فیصلہ نہیں کیا ہے اگر بہار میں رہنے کا فیصلہ کروں گا تو جامعہ رحمانی کو ترجیح دوں گا، چند دنوں کے بعد مفتاح العلوم مئو سے علماء کا ایک وفد آیا اور مفتاح العلوم جانے کے لئے اصرار کیا آپ نے فرمایا کہ میں مفتاح العلوم سے مستعفی ہوکر آیا ہوں اور میں نے فیصلہ کرلیا کہ ایک ادارہ سے علیحدگی کے بعد جانا مناسب نہیں، وفد نے جواب دیا کہ شوری نے باتفاق رائے یہ طے کیا ہے کہ آپ کا تاحیات استعفی یوں ہی پڑا رہیگا اس لئے آپ یہ نہ سوچیں کہ آپ جامعہ میں دوبارہ جائیں گے بلکہ آپ کا سابق تقرر باقی ہے الغرض آپ نے جانے کا فیصلہ کرلیا اور مزید تین سال تک خدمات انجام دی۔

جامعہ ڈابھیل میں تدریس کے لئے دعوت:

جامعہ مفتاح العلوم کی تدریس کا ساتواں سال شروع ہوا تھا کہ گجرات کے مرکزی ادارہ جامعہ اسلامیہ تعلیم الدین ڈابھیل کے مہتمم مولانا سعید احمد بزرگ نے ایک وفد مئو حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمیؒ کی خدمت میں بھیجا کہ ان کے توسط سے مولانا اکرام علی صاحب سے بات کرکے جامعہ ڈابھیل آنے پر ان کو آمادہ کریں، حضرت شیخ نے عرض کیا کہ میری خواہش ہے کہ پہلے ایک ہفتہ ڈابھیل جاکر وہاں کے ماحول اور آب وہوا کا جائزہ لوں اس کے بعد ہی فیصلہ کرونگا، آپ نے صفر ۱۴۰۴ھ میں ڈابھیل کا سفر کیا لیکن واپسی پر کوئی فیصلہ نہیں کیا خود ہی فرماتے ہیں:

> ''میں یہ سوچ رہا تھا کہ اگر مجھے بخاری دیتے ہیں تو حضرت شیخ مولانا ایوب
> اعظمی صاحبؒ کو اذیت ہوگی اور یہ اچھا نہیں ہے، اور اگر نہیں دیتے ہیں تو
> مئو میں بخاری وترمذی موجود ہی ہے اسے کیوں چھوڑ دوں اب تمنا یہی ہے کہ
> آخر تک اللہ بخاری کی خدمت کی توفیق دے''

جامعہ ڈابھیل کے مہتمم خط کے ذریعہ برابر اصرار کرتے رہے اور بقول شیخ میں مناسب جواب دیتا رہا، نیز دارالعلوم حیدرآباد کے ذمہ دار بھی آپ کے پاس آئے کہ ہم دورہ کھولنا چاہتے ہیں اور آپ کو بحیثیت شیخ الحدیث دعوت دینے آئے ہیں آپ نے ان کو بھی وہی جواب دیا کہ پہلے آکر دیکھوں گا پھر غور وفکر کے بعد جواب دونگا۔

جامعہ ڈابھیل میں بحیثیت شیخ الحدیث:

گجرات کا مشہور ومعروف ادارہ جہاں محدث عصر، امام جلیل، بحر العلوم حضرت علامہ انور شاہ کشمیری، حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی، حضرت مولانا ایوب صاحب اعظمی تلمیذ علامہ کشمیری جیسے جبال العلم اور اساطین امت نے علم حدیث کا ستارہ بلند کر کے اس خطہ کو نیر تاباں بنا دیا تھا اور جہاں کبھی علامہ کشمیری نے ایک خاص جلالت شان کے ساتھ اصح الکتب کی نغمہ سرائی کی تھی، حضرت مولانا ایوب صاحب اعظمی کی وفات کے بعد اس عظیم منصب پر گل افشانی کے لئے ایک عظیم محدث کو تلاش رہا تھا، حضرت شیخ سے گفت وشنید جاری تھی، چنانچہ مہتمم جامعہ نے ایک وفد بھا گلپور بھیجا کہ حضرت شیخ کو بحیثیت شیخ الحدیث آنے پر آمادہ کریں بالآخر آپ نے جامعہ ڈابھیل کی دعوت کو قبول کر لیا اور ۲۷ر ذی الحجہ ۱۴۰۴ھ میں جامعہ اسلامیہ ڈابھیل کو اپنے ورود مسعود سے مزین ومشرف فرمایا، اور ایک منفرد انداز بیاں اور طرز خاص کے ذریعہ تقریباً ۲۵ سال بخاری وترمذی کا درس دیتے رہے، بالآخر كل نفس ذائقة الموت کے ضابطہ خداوندی کے تحت حضرت کا وقت موعود آ گیا اور گلشن رشید وقاسم کا یہ چہکتا ہوا بلبل جو تقریباً پچاس سال سے مسند حدیث کے شاخ گل پر بیٹھ کر نغمہ سرا تھا جو رشد وہدایت کا علمبردار، علم وآگہی کا تاجدار، فکر وتدبر سے سرشار، گوہر آبدار تھا، جو اپنی تمام تر جلوہ سامانیوں کے ساتھ آفتاب وماہتاب بن کر برسوں افق عالم پر چمکتا اور دمکتا رہا، اب ہمیشہ کے لئے غروب ہو گیا اور کلمہ پڑھتے ہوئے عالم ناسوت سے عالم لاہوت کی طرف پرواز کر گیا۔ إنا لله وإنا إليه راجعون۔

تاریخ وفات:

۲۸ر ذی الحجہ ۱۴۲۸ء مطابق ۸ر جنوری ۲۰۰۸ء بروز منگل تقریباً ساڑھے نو بجے مختصر علالت کے بعد صوبہ گجرات کے مشہور شہر سورت کے لخات ہاسپٹل میں ۷۳ سال کی عمر میں وفات ہوئی۔

تجہیز وتکفین:

تجہیز وتکفین کا انتظام جامعہ ڈابھیل میں ہی کیا گیا تھا غسل میں متعدد حضرات علماء اور متعلقین شریک تھے، عشا کے بعد حضرت مفتی احمد خانپوری، خلیفہ مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی نے جنازہ کی نماز پڑھائی، ایک جم غفیر نے ڈابھیل کے قبرستان میں مفتی اسمٰعیل بسم اللہ کے پڑوس میں پیوند خاک کر دیا اور بہار ''مشرق ہند'' سے طلوع ہونے والا ستارہ سر زمین گجرات ''مغرب ہند'' میں تا صبح قیامت روپوش ہو گیا۔

اولاد:

سوگواروں میں اپنے پیچھے بیوی کے علاوہ چارلڑ کے مولانا انعام الحق صاحب، اسلام الحق، مولانا قاری محمد اسامہ صاحب قاسمی، قاری ثمامہ صاحب، سب شادی شدہ ہیں، اول الذکر مولانا انعام الحق دارالعلوم دیوبند کے فاضل اور اپنے والد بزرگوار کے قائم کردہ ''جامعہ رشید العلوم'' کے ناظم ومہتمم ہیں، جناب اسلام الحق صاحب اسی جامعہ میں انتظامی خدمات انجام دے رہے ہیں، مولانا قاری محمد اسامہ صاحب قاسمی مدرسہ سعادت دارین سیتون بھروچ گجرات میں درس وتدریس سے منسلک ہیں، اور جناب قاری ثمامہ صاحب جامعہ رشید العلوم ہی میں خدمت انجام دے رہے ہیں، اور پانچ صاحبزادیاں چھوڑیں ہیں، (۱) زینب زوجہ جناب ناظم صاحب (۲) رقیہ زوجہ جناب محمد جاوید صاحب (۳) حافظہ امامہ زوجہ جناب مولانا اسعد ماجدی صاحب (۴) سکینہ زوجہ مفتی حسین احمد صاحب قاسمی (۵) ام ایمن زوجہ مفتی عبداللہ آزاد صاحب مظاہری، اول الذکر دونوں داماد گھریلو کاروبار میں مصروف ہیں، جناب مولانا اسعد ماجدی صاحب قاسمی فتح باڑی احمد آباد میں امامت وخطابت کے فرائض انجام دے رہے ہیں، مولانا محمد حسین صاحب قاسمی جے پور میں درس حدیث اور امامت وخطابت میں مصروف ہیں، مولانا عبداللہ آزاد صاحب مظاہری مدرسہ رشید العلوم میں استاذ حدیث ہیں، نیز حضرت مفتی شعیب صاحب قاسمی کی مسلسل علالت کی وجہ سے ان کے منصب پر بھی فائز ہیں۔

اخلاق واوصاف:

حضرت علامہ تواضع وانکساری، خاکساری وفروتنی اور عاجزی ومسکنت کے خوگر وپیکر تھے، ان کی طرز زندگی بودوباش، طرز گفتگو سب میں سادگی تھی، سفر وحضر ہو یا جلوت وخلوت نیز رفتار وگفتار میں عوام میں ہو یا خواص میں، طلباء کے سامنے ہوں یا علماء کے درمیان ہر موقع پر سادگی وخاکساری کا جلوہ نظر آتا تھا۔

حلیۂ مبارک:

شگفتہ چہرا، کشادہ جبین، درمیانہ قد، سانولا رنگ، روئے انور سے متانت وسنجیدگی ہویدا، آنکھیں شرافت ومعصومیت کی منھ بولتی تصویر، سفر وحضر میں ہمیشہ لنگی میں ملبوس ہوتے نگاہیں ہمیشہ نیچی رکھتے تصنع سے عاری لباس زیب تن فرماتے۔

سنت کا اہتمام:

شیخ الحدیثؒ کی زندگی میں سنت کا حد درجہ اہتمام تھا؛ حتی کہ آپ سفر وحضر ہر جگہ سنت کا اہتمام فرماتے، چلنے

پھرنے، کھانے پینے، لباس، گفتگو گویا زندگی کے ہر شعبے میں سنت کا اہتمام کرتے تھے۔

تہجد اور تلاوت کا اہتمام:

حضرتؒ تہجد اور تلاوت کلام کا خوب اہتمام فرماتے تھے، آپ کا معمول تھا کہ صبح صادق سے ایک گھنٹہ قبل بیدار ہوتے استنجاء اور وضو سے فارغ ہوکر تہجد پڑھتے تھے، پھر ہلکی جہری آواز سے کہ سونے والے کو تکلیف نہ ہو تلاوت فرماتے اور دیگر اوراد و وظائف پورے فرماتے، پھر فجر کی سنت حجرہ میں پڑھ کر نماز فجر کے لئے مسجد میں تشریف لے جاتے تھے۔

زیارت حرمین شریفین:

اللہ تعالیٰ نے پانچ مرتبہ حج بیت اللہ کی سعادت مقدر فرمائی، پہلی مرتبہ ۱۹۷۲ء میں تنہا گئے جبکہ آپ جامعہ رحمانی مونگیر میں تھے یہ سفر بمبئی سے پانی کے جہاز سے ہوا تھا، بقیہ چار حج ڈابھیل سے کیا دو حج میں اہلیہ محترمہ ساتھ تھیں، ڈابھیل کا پہلا سفر بھی پانی کے جہاز سے ہوا پھر بحری سفر بند ہو گیا آخری حج ۱۴۱۹ھ مطابق ۱۹۹۰ء میں کیا۔

اکرام الضیف:

حضرتؒ کا عام معمول تھا کہ قرب و جوار اور دور دراز سے ملاقات کے لئے جو لوگ آتے تھے اگر آپ بیمار نہ ہوں اور بیدار ہوں تو ضرور اسے ملاقات کا موقع دیتے، انتہائی خوش اخلاقی سے پیش آتے بلا تکلف اپنے شاگردوں کے ساتھ رفیقانہ انداز میں گفتگو کرتے، مہمان کے مناسب حال چائے، شربت، یا پھل وغیرہ سے فوری ضیافت کرتے، کھانے کا وقت ہو چکا ہوتا یا کھانے کے وقت ہی کوئی مہمان آجاتا تو اسے اصرار سے اپنے ساتھ کھلاتے۔

دینی، علمی اور ملی خدمات

عیدین کی امامت وخطابت:

ضلع بھاگلپور میں سب سے اہم اور وسیع عیدگاہ "عیدگاہ کرن گڑھ" ہے، جہاں نمازیوں کی تعداد دیگر عیدگاہ کے بالمقابل بہت زیادہ ہوتی ہے، حضرت شیخ اس عیدگاہ کے ۲۵ر سے زائد سالوں سے امام اور خطیب تھے، آپ کی تقریر سننے اور نماز عید ادا کرنے کے لئے ہزاروں فرزندان توحید اطراف وجوانب سے بھی شریک ہوا کرتے تھے، جس میں افسران اور مختلف عہدیداران بھی ہوتے تھے، آپ کی عیدین کی تقریریں خاص اہمیت رکھتی تھی، آج بھی لوگ عیدین کے موقع پر

بالخصوص حضرتؒ کو یاد کرتے ہیں۔

مدارس کا قیام اور سرپرستی:

حضرت علامہ کی زندگی جہدِ مسلسل اور عملِ پیہم سے عبارت تھی، اگر اللہ رب العزت نے حضرت کو بے پناہ ہمہ جہتی صلاحیتوں سے نوازا تو آپ نے ان صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر ملت کی اصلاح کے لئے تن من دھن کی بازی لگادی تھی، آپ جانتے تھے کہ اسلام اور شعائرِ اسلام کے تحفظ واشاعت کے لئے دینی مدارس کا کردار بہت اہم ہے اس لئے آپ نے اپنی جدوجہد سے کئی مدارس قائم کئے۔

آپ نے ایک ادارہ ''مدرسہ اسلامیہ رشیدیہ'' اسلام پور چمپانگر کے نام سے قائم کیا، جہاں ابھی دینیات کے علاوہ عربی وفارسی کی ابتدائی تعلیم ہورہی ہے، دوسرا مدرسہ ''جامعہ رشید العلوم'' قصبہ، چمپانگر کے نام سے قائم کیا جو حضرت کے فرزند کے انتظام وانصرام میں بحسن وخوبی چل رہا ہے، جس میں دورۂ حدیث تک کی تعلیم ہورہی ہے، یہ ادارہ پورے بھاگلپور کے مدارس میں تعلیم وتعمیر کا ایک عظیم شاہکار ہے۔

مدارس اسلامیہ کی سرپرستی:

حضرت شیخؒ کی سرپرستی میں بہت سے ادارے دینی وملی خدمات انجام دے رہے تھے، ''مدرسہ اصلاح المسلمین چمپانگر'' جہاں آپ نے ابتدائی تعلیم حاصل کی تھی اور ابھی دورہ حدیث اور افتاء کی تعلیم بحسن وخوبی جاری وساری ہے، اس کے آپ تقریباً ۲۰؍سال سرپرست رہے، ''مدرسہ حسینیہ'' ہرنتھ جو آپ کے مربی خاص حضرت مولانا عبد الرحمٰن صاحب کرنپوریؒ کا قائم کردہ ہے اور یہاں آپ نے تین سال تدریسی خدمات انجام دی ہیں، اس کے بھی آپ سرپرست تھے، اسی طرح ''دار العلوم رشیدیہ'' بشارت نگر سیتامڑھی اور دیگر بہت سے ادارے کے آپ سرپرست اور روح رواں تھے۔

تصنیفی خدمات:

اللہ رب العزت نے حضرت علامہ کے زبان کی طرح قلم میں بھی عجیب سحر طرازی رکھی تھی، شب وروز کے تدریسی وتبلیغی مصروفیات اور مسلسل امراض کے برسرِ پیکار رہنے کی وجہ سے تصنیف وتألیف کا زیادہ موقع نہیں مل سکا؛ لیکن پھر بھی جس قدر تحریر زیرِ قلم آئی وہ اپنی جگہ علوم کا سفینہ ہے۔

(۱) نفع المسلم:

مسلم شریف کی کتاب الایمان کی مکمل ومبسوط شرح ہے جو جامعہ رحمانی مونگیر میں کی گئی نغمۂ سرائی کا بیش بہا علمی تحقیقات کا انمول خزانہ ہے، جو حسن ترتیب کی دلآویزی، تقریر کی سحر طرازی اور جامعیت کی وجہ سے اردو شروحات میں بے مثال ہے، یہی ایک شرح آپ کی تالیفی زندگی کو جاوداں بنانے کے لئے کافی ہے۔

(۲) خودنوشت سوانح:

اس میں پیدائش سے لے کر جامعہ ڈابھیل میں تقرر تک کی تفصیل ہے۔

(۳) آئین جامعہ رشید العلوم:

آپ نے اپنے قائم کردہ ادارہ ''جامعہ رشید العلوم'' کے مختلف شعبوں کے قوانین کو دفعہ وار تحریر کیا ہے جو ایک مستقل اور کارآمد تحریر ہے۔

(۴) دس تقریروں کا مجموعہ:

آپ کی تقاریر کو لوگوں نے مختلف طرح سے ضبط کیا ہے مگر یہ دس تقریر حضرت شیخ نے کسی زمانہ میں خود تحریر فرمائی تھی۔

درسی خصوصیات:

حضرت شیخ کا درس ابتدائے تدریس سے ہی بہت مقبول تھا، اللہ تعالیٰ نے تفہیم وتسہیل اور حسن ترتیب کا بے پناہ ملکہ عطا فرمایا تھا، بقول فقیہ اسلام قاضی مجاہد الاسلام صاحب ''حضرت مولانا اکرام علی صاحب کی درسی تقریر ہو یا غیر درسی تقریر حسن ترتیب ان کا طرۂ امتیاز ہے، دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث حضرت مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری فرماتے ہیں کہ'' آپ جید الاستعداد اور منجھے ہوئے مدرس ہیں'' احقر براہ راست ان کا شاگرد نہیں ہے البتہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب فریدی حضرت کے خاص خادم اور شاگرد ہیں، انہوں نے حضرت کی سوانح قلم بند کی ہے، جس میں انہوں نے درسی خصوصیات کو تفصیل سے لکھا ہے بعض اہم خصوصیات کا تذکرہ اسی کتاب کے حوالے سے کیا جاتا ہے۔

(۱) کسی بھی کتاب کے شروع میں فن کا مقدمہ ''مقدمۃ العلم'' ضرور بیان کرتے تھے۔

(۲) الفاظ بالکل سہل اور عام فہم استعمال کرتے تھے تاکہ ادنی استعداد کے طلبہ بھی بآسانی سمجھ سکیں۔

(۳) اطمینان سے ٹھہر ٹھہر کر صاف صاف بولتے تھے تاکہ کوئی ضبط کرنا چاہے تو من وعن لکھ سکے۔

(۴) آپ مرتب ومربوط تقریر فرماتے تھے۔

(۵) مختلف فیہ مسائل میں خصم کے دلائل ہرگز اس طرح نہ پیش کرتے کہ ان کے مسلک کی تنقیص لازم آئے۔

(۶) عقلی مسائل کو حسی مثالوں سے دلچسپ طریقے سے سمجھاتے تھے۔

(۷) آپ گرچہ صرف بخاری اور ترمذی پڑھاتے تھے مگر درس گویا صحاح ستہ کو شامل ہوتا تھا،

غرضیکہ اللہ رب العزت نے حضرت علامہ کو تدریس کا بے پناہ سلیقہ عطا فرمایا تھا، انداز درس انتہائی نرالا، اسلوب بیان بے حد پیارا، مضامین مربوط و مسلسل، تعبیرات پرکیف، طرز استدلال لاجواب، معقولات کو محسوسات کی شکل میں پیش کرنے کا سلیقہ، حدیث کی فنی حیثیت، راویوں پر نقد وجرح، مذاہب ائمہ کی دلنشیں تشریح، حنفیہ کی ترجیحات، تعارض کا دفعیہ، دلائل کا حکیمانہ تجزیہ اور ان سب پر مستزاد تفہیم وتسہیل اور حسن ترتیب کا بے پناہ ملکہ، درس وتدریس سے گہری دلچسپی رکھنے والے جانتے ہیں کہ اگر کسی کے درس میں یہ چیزیں جمع ہو جائیں تو ان کا درس قبولیت کے کس افق پر پہنچ جائیگا، راقم الحروف کے ایک رفیق جناب مولانا الطاف حسین صاحب قاسمی نے حضرت کے انتقال پر ایک نظم لکھی ہے جس میں درس بخاری کے ایک وصف کو اس طرح نمایاں کیا ہے۔

ہر محدث کے لئے تھے باعث اکرام تم ☆ فخر تھا تم پر وطن کو تھے چراغ علم تم
تھی بخاری سامنے؛ لیکن یہ جرأت ہی تو تھی ☆ کر رہے تھے قول راجح ابن ثابت ہی کا تم
اے وکیل فقہ حنفی اب تمہیں ڈھونڈوں کہاں ☆ آہ اب ہم میں نہیں ہیں شیخ و میر کارواں

تقریری بانکپن:

یوں تو تقریر بہت سے لوگ کرتے ہیں، بعض شیریں بیان مقرر اپنی آواز کی چاشنی اور ترنم ریزی سے عوامی قلوب جیتنے کی کوشش کرتے ہیں تو بعض شعلہ نوا مقرر اپنی شعلہ نوائی اور آتش فشانی سے خرمن باطل کو پاش پاش کر دیتے ہیں، لیکن سچی مقبولیت اور عوام وخواص کو متأثر کر پانا کم ہی خوش نصیبوں کا نصیبہ بنتا ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کرۂ ارضی پر ایسے ایسے بھی شہنشاہِ خطابت پیدا ہوئے ہیں جن کی ہر بات سحر کی طرح دلوں میں اثر کر جاتی ہے اور گھنٹوں گھنٹوں کی تقریر لوگ اس طرح متانت وسنجیدگی اور سکون ووقار سے سنتے ہیں کہ جیسے ان کے سروں پر پرندہ ہو، حضرت کا انداز خطابت بھی اسی قسم کا تھا، حدیث کی دلنشیں تشریح، استدلال کا خاص نہج، واقعات کا انطباق، لب ولہجہ میں جوش وولولہ،

انداز بیان میں چاشنی، تسلسل وروانی، الفاظ میں کشش وجاذبیت، دل میں امت کا درد وغم، معلومات کا ذخیرہ، ان سب کے حسین امتزاج سے تقریر میں جو روح پیدا ہوتی ہے وہ محتاج بیان نہیں، اوران سب پر مستزاد حضرت کے طرز خطابت کا بانکپن، بقول کلیم عاجزؔ ''یہ طرز خاص ہے کوئی کہاں سے لائیگا'' اس لئے وعظ اس قدر مؤثر دلچسپ اور مسحور کن ہوتا کہ عوام اور اہل علم دونوں یکساں طور پر محظوظ ومستفید ہوتے:

ہیں اور بھی دنیا میں سخن ور بہت اچھے
کہتے ہیں کہ غالب کا ہے انداز بیاں اور

وعظ وخطابت:

امت مسلمہ کی صحیح رہنمائی اورعوام کے مردہ قلوب کو زندہ کرنے، عوام کو سنت وشریعت کا راستہ بتانے، دین کی تبلیغ واشاعت اور محمد عربی ﷺ کا پیغام پوری امت تک پہونچانے کے لئے سب سے مؤثر راستہ اور سب سے بہترین ہتھیار وعظ وخطابت ہے، حضرتؒ کا یہ احساس وشعور بہت زیادہ بیدار تھا، اس لئے پوری زندگی آپ نے وعظ وخطابت کا سلسلہ جاری رکھا، جہاں آپ کو مدعو کیا گیا راستے کی صعوبت کی پرواہ کئے بغیر آپ چلے جاتے، اس احساس ذمہ داری کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ جامعہ ڈابھیل میں تقرری کے وقت آپ نے ایام تعلیم میں سالانہ سات تبلیغی اسفار کی شرط لگائی تھی جسے ارباب جامعہ نے قبول کرلیا تھا، اس لئے حضرتؒ ایام تعطیل کے علاوہ ایام تعلیم میں بعض ناگزیر تبلیغی اور دعوتی سفر کیا کرتے تھے، وطن میں عیدین سے قبل اوراسی طرح جمعہ سے قبل قوم سے خطاب کا پچیس سالہ سلسلہ رہا، جسے آج بھی لوگ یاد کرتے ہیں حضرت کا وعظ اس قدر مسحور کن تھا کہ اس کی سحر آفرینی آج بھی لوگ محسوس کرتے ہیں، جامعہ ڈابھیل میں خطابت کا ایک طویل سلسلہ تھا بلکہ یہ سفر اس قدر دراز ہوا کہ بیرون ملک بھی اسفار ہونے لگے۔

اصلاح معاشرہ:

حضرتؒ کو اصلاح معاشرہ کی بہت زیادہ فکر رہتی تھی، معروفات پر عمل کرکے اور منکرات سے اجتناب کرکے ہی کوئی معاشرہ پاکیزہ ہوسکتا ہے، حضرت شیخ عمل بالمعروف کے ساتھ نہی عن المنکر پر بھی بہت زور دیا کرتے تھے، خصوصا شادی بیاہ کی رسم، بے پردگی، تصویرکشی، ٹی وی وغیرہ منکرات کی آپ نے پرزور تردید کی، علاقہ چمپانگر میں کئی مرتبہ اصلاح معاشرہ کمیٹی بنی ہر کمیٹی کے آپ اہم محرک ہوتے اوراصلاح معاشرہ کمیٹی کی پوری سرپرستی فرماتے تھے۔

جمعیۃ الطلبہ کی سرپرستی:

لوگوں میں تعلیمی بیداری پیدا کرنے ،طلبہ مدارس میں تقریری صلاحیت اجاگر کرنے اور ہر میدان کے عظیم شہسوار تیار کرنے کیلئے ''جمعیۃ الطلبہ چمپانگر'' کا قیام عمل میں آیا ،جس کے پہلے سرپرست حضرت مولانا غلام حسین قاسمیؒ صاحب اور حضرت شیخ تھے، ۱۹۸۵ء میں جمعیۃ الطلبہ کا پہلا اجلاس حضرت شیخ کی صدارت میں ہوا،اور ہر سال دوشوال کو''جمعیۃ الطلبہ چمپانگر'' کا اجلاسِ عام ہوتا ہے،حضرتؒ نے متعدد مرتبہ اس کی صدارت کی اور اس اسٹیج کے ذریعہ علماء وعوام دونوں کو ان کی ذمہ داری کا احساس دلایا۔

اسفار:

حضرت شیخ امراض کی کثرت کی وجہ سے سفر سے کلیۃً احتراز فرماتے تھے اور بہت کم سفر پر آمادہ ہوتے تھے،لیکن امت تک ان کی امانت پہونچانے کا احساس ذمہ داری کی بنا پر بعض مرتبہ سفر ناگزیر ہوجاتا تھا،آپ نے ہندوستان کے علاوہ مختلف بیرون ملک کا سفر کیا،متحدہ عرب امارات،سعودیہ عربیہ،افریقہ،لندن، پنامہ،امریکہ،کناڈہ، باربڈوز وغیرہ ممالک کا تبلیغی اور دعوتی سفر کیا،بعض افریقی ممالک میں ختم بخاری کے لئے بھی جایا کرتے تھے؛لیکن ہر جگہ اپنی سادگی کا نمونہ پیش کرتے اگر کوئی بیرون ملک حضرت کو دیکھتا تو اقبال کا یہ شعر ضرور پڑھتا۔

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھے ان کو یورپ میں تودل ہوتا ہے سیپارہ

چند مشہور تلامذہ:

درخت اپنے پھل سے،شاخ اپنی جڑوں سے،باغ اپنے پھول سے پہچانا جاتا ہے، مدرسہ اپنے فضلاء سے شیخ اپنے مریدوں سے متعارف ہوتا ہے،تو استاذ اپنے شاگردوں سے مشہور ومقبول ہوتا ہے،کہا جاتا ہے کہ دینی مدارس کے فضلاء اپنے اساتذہ کا پرتو ہوا کرتے ہیں،تلامذہ کی علمی لیاقت،ان کی صلاحیت وصالحیت، نیز ان کے اخلاق وکردار میں اساتذہ کا عکس دکھائی دیتا ہے،تلامذہ کے اچھے کردار سے اساتذہ کی نیک نامی وابستہ ہوجاتی ہے،حضرت شیخ کے شاگردوں کی ایک طویل فہرست ہے، ہر کوئی اندازہ لگا سکتا ہے کہ مرکزی مدارس میں پچاس سال تدریس کے دوران کتنے سعادت مندوں نے کسب فیض کیا ہوگا،ان میں چند کے اسمائے گرامی جو کسی قدر معلوم ہوسکے درج کئے جاتے ہیں،یقیناً شاگردوں

کی اس فہرست سے حضرت شیخ کی علمی عظمت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

(۱) مولانا فضل الرحمٰن صاحب رحمانیؒ	سابق صدر المدرسین دار العلوم حیدرآباد
(۲) مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی	ناظم المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد
(۳) مولانا بدر الحسن صاحب قاسمی	مقیم کویت
(۴) مولانا مطیع الرحمٰن صاحب بھاگلپوری	خلیفہ حضرت فقیہ الامت
(۵) مولانا جسیم الدین صاحب رحمانی	قاضی امارت شرعیہ پٹنہ
(۶) مولانا انیس الرحمٰن صاحب قاسمی	ناظم امارت شرعیہ پٹنہ
(۷) مفتی رشید احمد صاحب فریدی	استاذ حدیث مفتاح العلوم تراج، گجرات
(۸) مفتی عبد القیوم صاحب راجکوٹی	معین مفتی جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل
(۹) مولانا قاری محمد اسعد صاحب قاسمی	مہتمم مدرسہ اصلاح المسلمین چمپانگر، بھاگلپور
(۱۰) مولانا نور الدین قمر صاحب بھاگلپوری	کاتب دار العلوم کنتھاریہ، بھروچ (گجرات)
(۱۱) مولانا سعید احمد حافظ پٹیل صاحب	امیر تبلیغ ڈیوزبری مرکز، برطانیہ
(۱۲) مولانا یوسف دربان صاحب	استاذ حدیث ڈیوزبری مرکز، برطانیہ
(۱۳) مولانا قاری ثناء اللہ صاحب	استاذ تجوید وقرأت جامعۃ القرأت کفلیۃ، سورت (گجرات)
(۱۴) مولانا محمد ابراہیم صاحب دیسائی	شیخ الحدیث دار العلوم حقانیہ ڈربن، افریقہ
(۱۵) مولانا فیروز عالم صاحب	رینوین، مقیم مدینہ منورہ
(۱۶) مولانا عبد الحمید صاحب صدیقی	مقیم امریکہ
(۱۷) مولانا بشیر پٹیل صاحب	امام وخطیب شان الاسلام مسجد افریقہ
(۱۸) مفتی محمود حسن صاحب بارڈولی	استاذ جامعہ ڈابھیل
(۱۹) مولانا اسمٰعیل صاحب کاپودروی	استاذ جامعہ قاسمیہ کھروڈ
(۱۸) مفتی خلیل احمد صاحب کاوی	استاذ حدیث جامعہ حقانیہ کھٹور
(۱۹) مولانا عبد اللہ درویش صاحب	روشن افریقہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

کسی بھی فن کوشروع کرنے سے پہلے اسلاف کا دستور رہا ہے کہ مقدمہ اور مبادیات کے عنوان سے چند باتیں بیان کرتے ہیں اس موقعہ پر بعض حضرات صرف تین امور یعنی تعریف، موضوع، غرض وغایت ذکر کرتے ہیں اور بعض حضرات آٹھ امور ذکر کرتے ہیں جن کو رؤوس ثمانیہ کہا جاتا ہے، جبکہ بعض حضرات امور عشرہ بیان کرتے ہیں جن کو ان اشعار میں اس طرح کہا گیا ہے۔

اعــلــم ان مبــادي كـل فـن عشـرة ☆ الــحــد والــمــوضـوع ثـم الثمـرة
وفــضـلـــه ونسبتـــه والـواضـع ☆ الاسـم والاستـمـداد وحكم الشـارع
ومسـائـل والبـعـض بالبعض اكتفى ☆ ومـن درى الـجـمـيـع حـاز الشرفا (۱)

تعریف:

"مـا يبين به حقيقة الشيء" کوتعریف کہتے ہیں یعنی جس شئ کے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے، تعریف کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ اس فن کا اجمالی تعارف ہوجائے ورنہ مجہول مطلق کا حاصل کرنا لازم آئے گا؛ جب کہ اہلِ فن کا اتفاق ہے کہ مجہول شئ کا حاصل کرنا محال ہے، سید شریف جرجانی نے تعریف کو لـولاه لامتنع کا درجہ دیا ہے، یعنی اگر فن کی تعریف معلوم نہ ہوتو اس فن کا حاصل کرنا ممتنع اور محال ہے۔

موضوع:

"مـا يبـحـث فيـه عن عوارضه الذاتية" (۲) کوموضوع کہتے ہیں یعنی کسی فن کا موضوع وہ ہے جس میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے، موضوع کو جاننے کی دووجہ ہے۔

---

(۱) شرح نظم المقصود ۱/۴
(۲) عمدۃ القاری، مقدمۃ الشارح ۱/۳۲ م زکریا

(۱) موضوع کی وجہ سے علوم میں باہمی امتیاز پیدا ہوتا ہے، اگر فن کا موضوع نہ ہوتو ایک فن دوسرے فن سے خلط ملط ہوجائیگا، معقولیین کا مقولہ ہے: إنـمـا تـمـا يز العلوم بتمايز الموضوعات (۱) کہ علوم میں امتیاز موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے، اگر علوم میں باہمی امتیاز نہ ہوتو فن میں بصیرت پیدا نہیں ہوسکتی، فقہ، اصول فقہ سے، فن حدیث، اصول حدیث سے موضوع ہی کی وجہ سے ممتاز ہے۔

(۲) موضوع کی وجہ سے ہی فن کی کرامت وشرافت واضح ہوتی ہے جس فن کا موضوع جتنا اونچا ہوگا وہ فن اتنا ہی بلند تصور کیا جاتا ہے۔

غرض وغایت:

ما يصدر الفعل عن الفاعل لأجله کوغرض کہتے ہیں یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل کا فعل صادر ہوتا ہے اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے، غرض وغایت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والے کو معلوم ہو جائے کہ اس فن کو حاصل کرنے اور اس پر محنت کرنے کے بعد کیا فائدہ ہوگا، اگر فن کا فائدہ اور ثمرہ طالب علم کو نہ بتایا جائے تو طالب علم کو اس فن سے دلچسپی نہیں ہوگی، کیوں کہ انسان غرض کا بندہ ہے، جب تک کسی کام میں فائدہ نہیں دیکھتا اس پر وقت نہیں لگاتا، یہ تو خدا کی شان ہے کہ اس کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے، اس کے کام بے غرض اور بے لوث ہوتے ہیں۔

حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی

حدیث کے لغوی معنی بات، بیان، خبر کے ہیں، حدیث مصدر اسم جنس ہے اور اسم جنس کا اطلاق قلیل وکثیر سب پر ہوتا ہے، امام جوہری نے ان الفاظ میں معنی ذکر کیا ہے: الحديث: الكلام قليله وكثيره وجمعه احاديث کبھی اس کے مختلف اقسام کو بتلانے کے لئے اس کی جمع احادیث لے آتے ہیں، جیسے طہارت کی مختلف قسموں پر تنبیہ کرنے کے لئے طہارات جمع کا صیغہ لے آتے ہیں جیسا کہ صاحب ہدایہ نے کتاب الطہارات ذکر کیا گیا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

حدیث کی تعریف محدثین اور اصولیین دونوں نے کی ہے؛ لیکن دونوں کی تعریف میں فرق ہے اصولیین تعریف

(۱) التقرير والتحرير في علم ا لأصول باب الأمر الأول مفهوم اسم هذا العلم وهو لفظ ۱/٦٥.

کرتے ہیں: أقوال رسول اللہ ﷺ وأفعاله (۱) اس کے تحت تقریر نبوی اور احوال اختیاریہ شامل ہیں؛ لیکن اس تعریف کے مطابق وہ روایات حدیث کے زمرہ سے خارج نظر آتی ہیں جن میں آپ کے احوال غیر اختیاریہ منقول ہیں، مثلاً آپ کا حلیۂ مبارک، آپ کی ولادت ووفات کے واقعات سے متعلق روایات، اس کے برخلاف محدثین نے ایسی تعریف کی ہے جس میں احوال غیر اختیاریہ بھی شامل ہوجاتے ہیں حافظ سخاویؒ نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے ما أضيف إلى النبي ﷺ قولا له أو فعلا له أو تقريرا أو صفة حتى الحركات أو السكنات في اليقظة والمنام(۲)

حدیث کی وجہ تسمیہ:

حدیث کی مختلف وجہ تسمیہ ذکر کی جاتی ہیں (۱) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں حدیث قدیم کی ضد ہے چوں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات کے لحاظ سے قدیم ہے اسی لئے کلام اللہ کو بھی قدیم کہتے ہیں حضور اقدس کی ذات گرامی حادث ہے، تو آپ کا کلام بھی حادث ہوا، اس لئے کلام نبوی کو حدیث بمعنی حادث کہا گیا ہے۔

(۲) علامہ شبیر احمد عثانی صاحب فتح الملہم شرح مسلم فرماتے ہیں کہ حدیث أما بنعمة ربك فحدث سے ماخوذ ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ خداوند قدوس نے نبی کریم ﷺ پر تین انعام کا تذکرہ فرمایا اور پھر ہر نعمت کے شکرانہ کا تذکرہ بتلایا ہے۔

(۱) الم يجدك يتيما فآوى — اس انعام کے شکرانہ میں یہ حکم ملا
فأما اليتيم فلا تقهر

(۲) ووجدك عائلا فاغنى — اس انعام کے شکرانہ میں یہ حکم ہوا
وأما السائل فلا تنهر

(۳) ووجدك ضالا فهدى — اس کے شکرانہ میں حکم ہوا
وأما بنعمة ربك فحدث(۳)

اس میں ضال کے عام معنی مراد نہیں ہے بلکہ احکام شرع سے ناآشنا مراد ہے اور ہدایت سے شریعت کی تعلیم مراد ہے کہ بذریعہ وحی اللہ نے آپ کو احکام شرع بتلادی تو اس کے شکرانہ میں حکم ہوا کہ اللہ کی ہدایت کا پرچار لوگوں کے سامنے

(۱) مقدمہ فتح الملہم ص:۱ (۲) مقدمہ فتح المغیث ۲۲/۱ (۳) سورة الضحى

کرتے رہیں تاکہ گمراہوں کو راہ راست مل جائے، قرآن کریم نے آپ کی ہدایت کی بات بیان کرنے کو "حدث" سے تعبیر کیا ہے اس لئے آپ کے فرمودات کو حدیث سے تعبیر کیا جاتا ہے۔(۱)

(۳) ان سب تکلفات میں پڑے بغیر یہ کہہ دینا کافی ہے کہ متعدد احادیث میں نبی کریم ﷺ نے اپنے کلام کو اور خود صحابہ نے آنحضور ﷺ کے فرمودات کو حدیث سے تعبیر کیا ہے حضرات صحابہ بیان کرتے ہیں: حدثنا عبد الله حديثين (۲) کہیں صحابہ فرماتے ہیں: حدّثنا يا رسول الله (۳) کہیں نبی نے صحابہ کی طرف خطاب کرکے فرمایا حدثوني ما هي (۴) اس سے بڑھ کر اور کیا وجہ ہوسکتی ہے کہ خود آپ نے اور صحابہ نے آپ کے فرمودات کو حدیث سے تعبیر کیا ہے۔

علم حدیث کی قسمیں

علم حدیث کی بہت سی قسمیں ہیں حاکم مستدرک کا خیال ہے کہ علم حدیث پچاس علوم کو شامل ہے، علامہ نووی اور ابن صلاح نے ۶۵ ذکر کئے ہیں، علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ علامہ حازمی نے ''العجابہ'' میں اس کی تعداد سو بتائی ہے اور یہ آخری تعداد نہیں بلکہ اس سے زائد ہے، (۵) تاہم اصولی طور پر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) علم حدیث لفظا (۲) علم حدیث معنی، علم حدیث لفظا کو اصول حدیث سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

علم حدیث لفظاً کی تعریف:

هو علم يبحث فيه عن كيفية اتصال الحديث برسول الله ﷺ من حيث الصحة والضعف ومن كيفية رواتها ضبطا وعدالة ومن كيفية رجالها جرحا وتعديلا ومن حيث كيفية السند اتصالا وانقطاعا.(٦)

---

(۱) فتح الملہم ص ۱/۱، م حجاز کراچی

(۲) حدثنا عبد الله حديثين أحدهما عن النبي ﷺ والآخر عن نفسه، صحيح البخاري، باب التوبة، رقم الحديث:٦٣٠٨

(۳) مصنف عبدالرزاق باب في المحابتين في الله، رقم الحديث:٢٠٣٢٤

(۴) بخاری ۱/۱۴، م الاتحاد دیوبند باب طرح الإمام المسئل على أصحابه، رقم الحديث:٦٢، صحيح مسلم میں روایت ہے حدثوا عني ولا حرج ج۲ ص ۴۱۴، دوسری روایت میں ہے من حدّث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين رواه مسلم ۱/۶، م یاسر ندیم

(۵) تدریب الراوی ص ۱/۵۳

(٦) مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص:۲، م دار الکتب العربی

جس فن میں اس بات سے بحث کی جائے کہ حضور ﷺ تک صحیح اور ضعیف حدیث کے متصل ہونے کی کیفیت کیا ہے اور راویوں کے ضبط وعدالت اور رجال کے جرح وتعدیل کی کیفیت سے بحث کی جائے کہ راوی کیسے عادل ہوتا ہے اور مجروح کیسے ہوتا ہے اور جس فن میں سند کے متصل اور منقطع ہونے کی کیفیت سے بحث کی جائے، اسی کا دوسرا نام اصول حدیث ہے۔

علم حدیث معنیً کی تعریف:

هو علم باحث عن المعنى المفهوم من الفاظ الحديث وعن المراد منها مبنيا على قواعد العربية وضوابط الشرعية ومطابقا لأحوال النبي ﷺ. (۱)

یعنی جس علم میں قاعدہ عربی اور ضابطہ شرعی کو مدنظر رکھتے ہوئے الفاظ حدیث سے جو معنی اور مراد معلوم ہوتے ہیں اور وہ معنی اور مراد نبی کریم ﷺ کے حالات کے مطابق ہو اس کو علم حدیث معنیً کہا جاتا ہے۔

آخری قید کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کے معنی ومراد میں قاعدہ عربی کو صرف ملحوظ نہیں رکھا جاتا ہے بلکہ وہ مرادی معنی نبی کریم ﷺ کے حالات کے مطابق بھی ہونا چاہئے۔

حدیث بئر بضاعہ کی توجیہ:

مثلاً بئر بضاعۃ کی روایت میں آتا ہے اس کنویں میں مردار، کتے، حیض کے چیتھڑے اور عام گندگیاں ڈالی جاتی تھیں، اس کے باوجود جب صحابہ نے اس کنویں کے پانی کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا الماء طهور لا ينجسه شيء (۲) لفظی اعتبار سے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ پانی میں کتنی ہی گندگیاں ہوں کسی حالت میں پانی ناپاک نہیں ہوتا حالانکہ شریعت کا ضابطہ ہے کہ تغیر اوصاف سے پانی ناپاک ہوجاتا ہے تو کیا کنویں میں اتنی گندگیوں کے باوجود تغیر اوصاف نہیں ہوا ہوگا؟ جب کہ تجربہ ہے کہ کنویں میں ایک چوہا کے پھول پھٹ جانے سے پانی میں تغیر آجاتا ہے، نیز یہ حدیث نبی کریم کے حالات کے بھی موافق نہیں ہے کیوں کہ آنحضور کی طبیعت میں اتنی نظافت تھی کہ ذرا ذرا سی گندگی کے شبہ سے اس کو ہاتھ نہیں لگاتے تھے، شہد پینے کے بعد ازواج مطہرات نے کہا کہ آپ کے منھ سے بدبو آرہی ہے حالانکہ ایسی بات نہیں تھی؛ مگر صرف شبہ کی بنا پر آپ نے شہد نہ کھانے کی قسم کھالی (۳) طبیعت کی نظافت کا یہ حال تھا کہ آپ نے

(۱) مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص:۲،م دار الکتب العربی
(۲) جامع الترمذی ۱/۲۱، رقم الحدیث:۶۶ م الاتحاد دیوبند
(۳) تفسیر ابن کثیر ۴/۳۸۸،م الریاض الحدیثہ

کبھی کچی پیاز اور لہسن استعمال نہیں فرمایا اور امت کو یہ ہدایت دی کہ جو شخص ان چیزوں کو استعمال کرے تاوقتیکہ اس کی بو ختم نہ ہو جائے ہماری مسجد نہ آئے (۱) جن کی نظافت کا یہ حال ہو کیا ایسا ہوسکتا ہے کہ اس کنویں میں اتنی گندگیاں ہوں پھر آپ خود اس کو استعمال کریں اور دوسرے لوگوں کو اس کے استعمال کی اجازت دیں، بلاشبہ اس کے ظاہری معنی قاعدہ شرعی اور نبی کریم کے حالات کے بالکل خلاف ہے اسی لئے علماء نے ایسی توجیہ کی جو قاعدہ شرعی اور آپ کے مزاج کے مطابق ہو، کہ یہ سوال اس وقت کیا گیا تھا جب کہ بئر بضاعہ سے ساری گندگیاں نکال کر شریعت کے مطابق اس کو پاک کر دیا گیا تھا، اس پر صحابہ نے دریافت کیا کہ اگر چہ کنواں صاف کر دیا گیا ہے، لیکن اس کے اندر کی کیچڑ کو نہیں نکالا گیا، اس کی دیوار کو نہیں دھویا گیا، اس پر نبی کریم نے فرمایا کہ جب کنویں کو شریعت کے مطابق پاک کر دیا گیا تو اب تمہارے ان وساوس کی وجہ سے کنواں ناپاک نہیں ہوگا۔ (۲)

اس کا دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کنواں ایسی جگہ پر تھا جہاں گندگیوں کے آنے کا امکان تھا، سائل نے اس میں گندگیاں گرتے ہوئے نہیں دیکھا تھا، صرف نجاست کے گرنے کے امکان کی وجہ سے سوال کیا تھا، اس پر آپ نے فرمایا جب پانی کے پاک ہونے کا یقین ہے تو جب تک اس کے ناپاک ہونے کا اسی درجہ یقین نہ ہو جائے محض شک وشبہ کی بنیاد پر ناپاک نہیں ہوسکتا ہے کیوں کہ قاعدہ ہے اليقين لا يزول بالشك (۳) حدیث کے اس معنی اور مراد کو قاعدہ شرعیہ اور اور نبی کے حالات کے مطابق کہا جاسکتا ہے۔

علم حدیث معنیً یعنی درایۃ کی دوسری تعریف:

شیخ زکریا انصاری نے شرح الفیہ میں اس طرح تعریف کی ہے الحديث ويرادفه الخبر على الصحيح ما اضيف إلى النبي ﷺ قيل أو إلى صحابي أو إلى من دونه قولا أو فعلا أو تقريرا أو صفةً. (۴)

حدیث صحیح قول کے مطابق خبر اس کے مرادف ہے جس کی نسبت کی گئی ہو نبی کریم کی طرف اور بعضوں نے کہا جس کی نسبت صحابی یا تابعی کی طرف کی جائے، یعنی قول، فعل تقریر اور صفت ان چاروں کے مجموعہ کا نام حدیث ہے۔

(۱) مسلم ۱/۲۰۹، م یاسر ندیم دیوبند
(۲) تحفۃ الاحوذی علی ہامش الترمذی ۱/۶۶، م نشر السنۃ ملتان
(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص: ۱۰۰، م یاسر ندیم
(۴) مقدمہ اوجز المسالک ۱/۳، م المکتبۃ الیحویۃ

حدیث اور خبر کے درمیان نسبت:

حدیث اور خبر کے درمیان نسبت کے سلسلے میں محدثین کے درمیان اختلاف ہے اور اس میں تین قول ہے:

(۱) لفظ حدیث جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے حدیث مرفوع مراد لیتے ہیں، ہاں اگر قرینہ ہو تو موقوف بھی مراد لیتے ہیں لیکن بغیر قرینہ کے مطلق حدیث سے مرفوع ہی مراد لیتے ہیں اور خبر یہ عام ہے مرفوع اور موقوف دونوں کو خبر کہا جاتا ہے اس لحاظ سے دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی حدیث خاص اور خبر عام۔

(۲) دونوں کے درمیان تساوی اور ترادف کی نسبت ہے۔

(۳) حدیث وہ ہے جس کی نسبت رسول کی طرف کی جائے اور خبر وہ ہے جس کی نسبت غیر رسول کی طرف کی جائے اسی لئے جو فن حدیث میں مشغول ہو اس کو محدث کہا جاتا ہے اور جو بادشاہوں وغیرہ کے حالات کا علم رکھتا ہو وہ اخباری کہلاتا ہے، اس لحاظ سے دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔(۱) یرادفه علی الصحیح سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ تین قولوں میں راجح اور صحیح ترادف کا قول ہے:

تعریف کی تشریح:

ما أضیف میں ما کا بیان قول، فعل، تقریر اور صفت ہے، اور تعریف کا حاصل یہ ہے کہ ان چار چیزوں کی نسبت رسول اللہ ﷺ یا صحابی یا تابعی کی طرف کی جائے تو ان چاروں کے مجموعہ کو حدیث کہتے ہیں۔

تقریر کا مفہوم:

کسی متبع سنت کا آنحضور کی موجودگی میں کوئی بات کہنا یا کوئی کام کرنا یا آپ کے عدم موجودگی میں کوئی بات کہی جائے یا کوئی کام کیا جائے اور آپ کو اس کی اطلاع بھی ہو جائے پھر اس پر آپ سکوت فرمائیں اور بعد میں اس پر نکیر بھی نہ کریں، محدثین کی اصطلاح میں تقریر کہلاتی ہے(۲) جس طرح آنحضور کا قول وفعل شریعت ہے، اسی طرح کسی کے قول وفعل پر نبی کا سکوت فرمانا یہ بھی شریعت ہے؛ کیوں کہ کسی کے قول وفعل پر نبی کا انکار نہ کرنا یہ ایسا ہی سمجھا جائیگا کہ یہ حضور ہی کا قول وفعل ہے کیوں کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ نبی کے سامنے شریعت کے خلاف کوئی کام کیا جائے یا کوئی بات کہی جائے اور اس پر آپ سکوت فرمائیں انبیاء علیہم السلام کو اپنی شریعت سے اتنی محبت؛ بلکہ عشق ہوتا ہے کہ کسی بھی بڑے سے بڑے آدمی

(۱) المقدمة للشیخ عبد الحق الدهلوي ص:۳

(۲) أیضاً

کے خلاف شریعت کام یا بات کورد کئے بغیر نہیں رہتے ہیں دیکھئے: حضرت موسیٰ علیہ السلام کتنی تمناؤں کے بعد حضرت خضر کے پاس پہونچے، اللہ تعالیٰ نے حضرت خضر کے بارے میں فرمادیا تھا أتینه من لدنا علما (۱) کہ ہم نے اپنے پاس سے ان کو علم دیا ہے اس کے باوجود جب حضرت خضر نے کشتی کے تختہ کو اکھاڑ پھینکا، نابالغ بچے کو قتل کر دیا، گرتی ہوئی دیوار کو بلا معاوضہ درست کر دیا تو حضرت موسیٰ نے باوجود خاموشی کے عہد کے ٹوک دیا(۲) کیوں کہ ظاہر شریعت کے خلاف کوئی نبی خاموش نہیں رہ سکتا ہے، معلوم ہوا کہ انبیاء کا سکوت بھی حجت ہے۔

صفت کا مفہوم:

صفات دوطرح کے ہیں اختیاری، اضطراری: اختیاری وہ صفات ہیں جو انسان کے ارادہ واختیار سے ثابت ہوں جیسے آنحضور اس طرح کلام فرماتے تھے، اس طرح مسجد میں داخل ہوتے تھے، اس طرح وضو فرماتے تھے، اضطراری وہ صفات جو انسان کے اختیار میں نہ ہوں، جیسے آپ کا رنگ وروپ، قد وقامت، حسن وجمال، چہرۂ انور کی ساخت وغیرہ۔ صفت میں یہ دونوں قسمیں داخل ہیں، لہٰذا تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ جس قول، فعل، تقریر اور صفات اختیاری وغیر اختیاری کی نسبت حضور کی طرف کی جائے وہ علم حدیث ہے۔

علم حدیث کا موضوع:

علم حدیث کا موضوع ایک تو علامہ ابن جماعہ نے بیان کیا ہے کہ متن اور سند علم حدیث کا موضوع ہے کیوں کہ انہی دو کے عوارض ذاتی سے علم حدیث میں بحث کی جاتی ہے؛ لیکن موضوع کے سلسلے میں اس سے عمدہ رائے علامہ کرمانی شارح بخاری کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ فن حدیث کا موضوع آپ ﷺ کی ذات گرامی ہے، اس حیثیت سے کہ آپ رسول اللہ ہیں (۳) آخری قید کی شرح یہ ہے کہ نبی کریم کی ذات میں مختلف حیثیتیں جمع تھیں ایک یہ کہ آپ کسی کے باپ تھے، کس کے فرزند تھے، کسی کے شوہر تھے اور ایک حیثیت یہ کہ آپ انسان تھے علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ نبی کریم کی ذات گرامی باپ، فرزند، یا شوہر ہونے کی حیثیت سے علم حدیث کا موضوع نہیں ہے، بلکہ رسول اللہ ہونے کی حیثیت سے آپ کی ذات گرامی علم حدیث کا موضوع ہے۔

---

(۱) الکہف: ۶۵

(۲) الکہف: ۷۰-۸۴

(۳) منهج النقد في علوم الحديث ۱/ ۳۱، م دار الفكر

علم حدیث کی فضیلت:

اہلِ سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ آنحضورﷺ کی ذات گرامی خاتم النبیین ہونے کی وجہ سے خانہ کعبہ، عرش، کرسی سب سے افضل ہے، علامہ کرمانی کی بحث کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح آپ کی ذات گرامی مخلوقات میں سب سے ممتاز تھی، فن حدیث بھی تمام فنون میں سب سے ممتاز ہے۔

علامہ کرمانی کی رائے پر اعتراض:

حافظ جلال الدین سیوطی نے کرمانی کی تحقیق پر اپنے استاذ علامہ محی الدین کافیجی کا اعتراض نقل کیا ہے، علامہ کافیجی کہتے ہیں کہ رسول اللہ بہر حال بشر اور انسان ہیں اور بدنِ انسان علم طب کا موضوع ہے نہ کہ علم حدیث کا لہذا ذات رسول کو علم حدیث کا موضوع قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا؟(۱) لیکن شارحین حدیث کو علامہ کافیجی کے ساتھ خود علامہ سیوطی پر بھی تعجب ہے، کہ اس اعتراض کو نقل کر کے اس پر سکوت فرمایا ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ اشکال خود علامہ سیوطی کی نگاہ میں صحیح ہے؛ حالاں کہ یہ سراسر غلط ہے کیوں کہ ذات رسول میں دو چیزیں ہیں ایک صفت بشریت وانسانیت اور ایک وصف رسالت علامہ کرمانی کی مراد یہ ہے کہ ذات رسول وصف رسالت کے اعتبار سے موضوع ہے نہ کہ وصف انسانیت اور بدن کے لحاظ سے اس لئے یہ اعتراض بالکل لغو اور مہمل ہے۔(۲)

حضرت شیخ زکریا صاحبؒ لکھتے ہیں کہ ذات رسول من حیث الرسالۃ یہ تو مطلق علم حدیث کا موضوع ہے خواہ وہ علم حدیث کی کوئی قسم ہو لیکن محدثین جس علم روایت حدیث سے بحث کرتے ہیں وہ چوں کہ خاص ہے اس کا موضوع بھی خاص ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت شیخ کے نزدیک علم حدیث کا موضوع

"المرویات والروایات من حیث الاتصال والانقطاع" ہے یعنی آپﷺ کی احادیث سند کے اتصال وانقطاع کے ساتھ علم حدیث کا موضوع ہے۔(۳)

غرض وغایت:

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ فن حدیث کی غرض وغایت سعادت دارین ہے یعنی حدیث پڑھنے سے انسان کی دنیوی

(۱) تدریب الراوی ۱/۲۶، م دار طیبہ
(۲) مقدمہ اوجز ص ۴
(۳) مقدمہ اوجز ص ۳)(م)

اوراخروی دونوں زندگی سدھر جاتی ہے(۱) اس لئے کہ حدیث میں تہذیب اخلاق، تدبیر منزل سیاست مدنیہ تینوں سے بحث کی جاتی ہے، حدیث پڑھنے والے کے اخلاق بھی بہتر ہوجاتے ہیں، گھر کی زندگی بھی سدھر جاتی ہے؛ کیونکہ حدیث میں باپ، بیٹے، بیوی، بلکہ تمام انسانی حقوق کی رعایت کرنے کی تعلیم دی گئی ہے جب انسان سب کے حقوق ادا کردے تو لڑائی جھگڑا ختم ہوجاتا ہے اور گھر کا ماحول جنت کا نمونہ بن جاتا ہے اور حدیث میں ملکی نظام درست کرنے کا طریقہ بتادیا گیا ہے اس کی وجہ سے بادشاہ اور رعایا کے تعلقات ٹھیک ہوکر ملک کا نظام درست ہوجاتا ہے، اس لئے فلاسفہ بھی اس کے قائل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام نے ان تینوں شعبوں کی تعلیم جتنے نرالے اور مکمل انداز پر دی ہے کہ اب دوسروں کو ان چیزوں سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے، یہ فن حدیث کی غرض وغایت بیان کی جاتی ہے، لیکن اس پر اعتراض یہ ہے کہ یہی غرض وغایت تو فقہ اور تفسیر کی بھی ہے تو فن حدیث کا امتیاز کیا رہا، اس لئے بہتر یہ ہے کہ فن حدیث کی غرض وغایت یہ بیان کی جائے کہ اس فن کے پڑھنے سے انسان کو جنت میں آنحضور کا قرب نصیب ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حدیث پڑھنے پڑھانے والوں کو بکثرت نبی کریم ﷺ پر درود شریف پڑھنے کا موقع ملتا ہے، نہ معلوم ایک مجلس میں کتنی بار آنحضور کا ذکر آتا ہے اور ہر مرتبہ پڑھنے پڑھانے والا درود بھیجتا ہے نبی کریمؐ نے فرمایا کہ جنت میں مجھ سے قریب تر وہ لوگ ہوں گے جو مجھ پر کثرت سے درود پڑھا کرتے ہیں (۲) یہ چیز حدیث پڑھنے پڑھانے والوں کو جس قدر میسر ہے دوسرے فن والوں کو نہیں، اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ فن حدیث کی غرض وغایت نبی کریم ﷺ کا قرب ہے (۳)

اہمیت حدیث:

ہر زمانے میں حضرات علماء نے علم حدیث کو علم تفسیر سے زیادہ اہمیت دی ہے۔(۴) وجہ اس کی یہ ہے کہ حدیث کی خدمت قرآن فہمی اور فقہ سازی کی خدمت ہے، حدیث، قرآن کی تفسیر اور فقہ کا متن ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ نے بیان

(۱) كشف الظنون ۱/ ٦٣٠، م مؤسسة التاريخ العربي۹

(۲) عن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ إنَّ أولى النَّاسِ بي يَومَ القِيَامَةِ أكثرُهُم عَلَيّ صلاةً ،مقدمة أوجز ص:٤

(۳) ان دونوں غرض وغایت کے علاوہ علم حدیث کی اور بھی غرض وغایت بیان کی جاتی ہے (۱) حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ اس کی غرض وغایت ان دعاؤں اور بشارتوں کا مستحق بنتا ہے جو دعائیں اور بشارتیں اس علم کے پڑھنے پڑھانے سے متعلق ہیں، (۲) چوں کہ فہم قرآن موقوف ہے فہم احادیث پر لہذا عمل بالقرآن حدیث پڑھنے کا مقصد ہے، (۳) مقدمہ مشکوٰۃ میں ایک عبارت ہے أما بعد فإن التمسك بهديه جس کو پیش نظر رکھ کر بعض حضرات نے یہ غرض بیان کی ہے کہ معرفة كيفية اقتداء النبي ﷺ یعنی آپ کے نقش قدم پر کس طرح چلا جائے اس کا طریقہ معلوم ہوسکے، یہ اس علم حدیث کی غرض وغایت ہے۔ اوجز ص۴، نفع المسلم ص ۳۲ (م)

(۴) قال سفيان الثوري لا أعلم علما أفضل من علم الحديث ،مقدمة أوجزالمسالك ص ٤

فرمایا ثم إن علینا بیانه اس لئے کہ حدیث کے بغیر نہ تو قرآن حل ہوسکتا ہے اور نہ فقہ کا ذخیرہ تیار ہوسکتا ہے اس کو اس طرح سمجھنا چاہئے کہ قرآن کی مثال درخت کے جڑ کی ہے اور حدیث درخت کا تنا ہے اور فقہ اس کی شاخ، پتیاں، پھل اور پھول ہیں جس طرح شاخ اور پتوں کا تعلق تنا سے اور تنا کا تعلق جڑ سے ہوتا ہے اسی طرح فقہ کا تعلق حدیث سے اور حدیث کا قرآن سے ہے، قرآن کریم میں ہے: لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأنه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه۔(۱) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن لفظ و معنی کے اعتبار سے اتنی مشکل کتاب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ جبرئیل علیہ السلام کے ذریعہ آنحضور کو قرآن کے الفاظ پڑھنے کا طریقہ نہ بتاتے تو آپ قرآن کے الفاظ بھی نہ پڑھ سکتے تھے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے قرآنی الفاظ آپ کے قلب میں محفوظ کرنے اور زبان سے پڑھا دینے کی خود ذمہ داری لی، جو ان علینا بیانه سے ظاہر ہے گویا الفاظ قرآن اور معانی قرآن دونوں وحی ہیں، الفاظ قرآن کو وحی متلو اور معانی قرآن کو وحی غیر متلو کہا جاتا ہے۔

فقہ، قرآن وحدیث کا نچوڑ ہے:

حدیث قرآن کی شرح ہے، حدیث کے ذریعہ قرآن کے مجملات کا علم ہوتا ہے، اگر نبی کریم ﷺ مجملات قرآنی کا بیان نہ فرماتے تھے تو قرآن پر کما حقہ عمل کرنا ناممکن تھا، مثلا اقیموا الصلاۃ مجمل ہے، حدیث کے ذریعہ نماز کی ہیئت، رکعات کی تعداد، رکوع، سجدہ کی کیفیت کا علم ہوتا ہے اس لئے جس طرح شرح کے بغیر متن کا سمجھنا مشکل ہے اسی طرح حدیث کے بغیر قرآن کا سمجھنا اس سے زیادہ مشکل ہے، جس طرح حدیث قرآن کی شرح ہے اسی طرح فقہ حدیث کی شرح ہے اگر حضرات فقہاء حدیث کی شرح نہ کرتے تو حدیث کے اشارۃ النص، دلالۃ النص، عبارۃ النص، اقتضاء النص وغیرہ کا سمجھنا ناممکن تھا، گویا کہ فقہ کی سند حدیث سے ملتی ہے اگر درمیان سے حدیث کو ہٹا دیا جائے تو فقہ کا تعلق قرآن سے اس طرح ختم ہو جائیگا جیسے درخت سے تنا کو جدا کرنے کے بعد پھل، پھول اور پتوں کا تعلق جڑ سے ختم ہو جاتا ہے، جس طرح شاخ، پتیاں، تنا اور جڑ ایک دوسرے سے مربوط ہیں اسی طرح حدیث، قرآن اور فقہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے ایک کا انکار دوسرے کے انکار کو مستلزم ہے۔

فتنہ انکار حدیث:

امت میں ایک فرقہ منکرین حدیث کا پیدا ہوا جن کا نعرہ تھا حسبنا كتاب الله ہمارے لئے صرف قرآن

(۱) القیامہ: ۱۵-۱۹

کافی ہے، ہمیں حدیث کی ضرورت نہیں، انکار حدیث کی بنیاد ڈالنے والے تو اصل میں معتزلہ ہیں گرچہ معتزلہ جنس حدیث کا انکار نہیں کرتے تھے، بلکہ جو حدیثیں بظاہر ان کی سمجھ سے بالاتر تھیں یا تو ان حدیثوں میں تاویل کر کے اپنے عقل کے مطابق کر دیا اور اگر تاویل میں کامیاب نہیں ہو سکے تو سرے سے ایسی حدیثوں کا انہوں نے انکار کر دیا بعد میں آنے والے لوگوں نے سرے سے جنس حدیث کا انکار کر دیا اس فرقے کے بانی عبداللہ چکڑالوی اور اسلم جے راج پوری ہیں (۱) یہ فتنہ ہمارے ملک میں بھی برپا ہوا اور یہ سب سے بڑا فتنہ ہے جو اس امت میں پیدا ہوا، حضرات محدثین نے اس اہمیت کو ملحوظ رکھا اور حدیث کی بنیادی جتنی قسمیں ہیں ان کو قرآن سے ثابت کیا ہے۔

اقسام حدیث اور ان کا ماخذ ''قرآن''

حضرات محدثین نے حدیث کی بنیادی طور پر دو قسمیں کی ہیں (۱) خبر متواتر (۲) خبر آحاد۔ پھر آحاد کی تین قسمیں ہیں مشہور، عزیز، غریب، کل چار قسمیں ہوئیں جو اصول حدیث میں ذکر کی گئیں ہیں باقی تمام قسمیں انہی تین قسموں سے نکلی ہیں، ان چار قسموں پر غور کریں تو ان سب کا ماخذ قرآن ہے۔

خبر متواتر کا ثبوت قرآن سے:

متواتر کی تعریف یہ ہے کہ اس کے نقل کرنے والے اتنے کثیر ہوں کہ ان کا کذب پر اتفاق کرنا محال ہو، خبر متواتر کا ثبوت خود قرآن کریم کا وجود ہے، جس کی روایت وتلاوت کا طریقہ ہی متواتر ہے، اگر متواتر کا انکار کر دیا جائے تو پھر قرآن ہی کا انکار کرنا لازم آئیگا کیوں کہ قرآن کا وجود بھی تواتر ہی سے ہے۔

خبر مشہور کا ثبوت قرآن سے:

مشہور اس روایت کو کہتے ہیں جو کم از کم تین ثقہ راویوں سے منقول ہو (۲) اس کی حجیت قرآن کریم کی اس آیت سے ثابت ہے جو سورہ یٰس میں اہل انطاکیہ کے بارے میں مذکور ہے۔

---

(۱) اسلم جے راج پوری کے بعد غلام احمد پرویز نے اس فتنہ کی باگ ڈور سنبھالی اور اسے ایک منظم نظریہ اور مکتب فکر کی شکل دیدی اس کے زمانہ میں یہ فتنہ سب سے زیادہ پھیلا (م)۔

(۲) فالمشهور من الحديث هو مارواه ثلاثة فصاعدا ولم يصل إلى حد التواتر (الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ص ۲۰۵) حضرات محدثین نے مشہور احادیث پر مشتمل علیحدہ کتابیں تصنیف کی ہیں جیسے علامہ زرکشی کی اللآلی المنثورة فی الاحادیث المشهورة، حافظ سخاوی کی المقاصد الحسنة في بيان كثير من الاحاديث المشتهرة على الالسنة ،الوسيط ص۲۰۷ (م)

وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاء هَا الْمُرْسَلُونَ .إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ.(۱)

اہلِ انطاکیہ کے پاس حق تعالیٰ نے دو شخص کو رسول بنا کر بھیجا ان لوگوں نے ان دونوں کی تکذیب کر دی، اللہ تعالیٰ نے ان دونوں رسولوں کی تقویت کے لئے تیسرے شخص کو بھیجا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ دو کی تکذیب کرنے کے بعد تیسرے کا اضافہ اصولا اس وجہ سے تھا کہ عادۃً تین ثقہ عادل افراد کو جھٹلانا فطرت انسانی کے خلاف ہے اور اسی وجہ سے اس سے گاؤں والوں پر حجت تمام ہوگئی، معلوم ہوا کہ کسی بات کو تین آدمی متفقہ طور پر بیان کریں تو وہ قابل حجت ہے۔

سوال: ممکن ہے یہ سوال اٹھایا جائے کہ ہماری بحث راویوں کے سلسلے میں ہے اور دلیل میں رسولوں کو پیش کیا گیا ہے، کہاں رسول اللہ کہاں غیر رسول؟ دونوں میں کیا مناسبت ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تین رسولوں کا ذکر رسول ہونے کے اعتبار سے نہیں؛ بلکہ راوی ہونے کے اعتبار سے ہے؛ کیوں کہ ایک رسول سچائی میں دنیا کے تمام لوگوں سے بڑھ کر ہوتا ہے اس لئے اگر وصف رسالت ملحوظ ہوتا تو ایک رسول بھی کافی ہوتے، تیں کو بھیجنے کی ضرورت نہیں اور اہلِ انطاکیہ نے دو رسولوں کو رسول سمجھ کر نہیں جھٹلایا تھا؛ بلکہ راوی سمجھ کر جھٹلایا تھا، اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ جس بات کو تین راوی متفقہ طور پر بیان کریں وہ حجت شرعی ہے اور مشہور کا ثبوت قرآن کی مذکورہ آیت سے مستفاد ہے پس مشہور کا انکار اس آیت کے انکار کو مستلزم ہے۔

خبر عزیز کا ثبوت قرآن سے:

اس روایت کو کہتے ہیں جس کو کم از کم دو ثقہ راوی روایت کریں (مالا یرویه أقل من اثنین عن أقل من اثنین) (۲) دو ثقہ انسان کی خبر قرآن کی نگاہ میں معتبر ہے (۱) واستشهدوا شهيدين من رجالكم (۳) (۲) واشهدوا ذوي عدل منكم ۔(۴) دونوں آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ دو شخص کی شہادت صرف دیانات ہی میں نہیں، بلکہ معاملات میں بھی حجت ہے، دو کی شہادت کے بعد قضاء قاضی ظاہراً اور باطناً نافذ ہو جاتی ہے جب دو کی شہادت حجت ہے تو دو کی روایت بدرجہ اولیٰ حجت ہوگی، کیوں کہ شہادت کی شرط سخت ہے، اس میں حریت، عدد، عدالت اور ذکور کا ہونا شرط ہے، جبکہ روایت میں سوائے عدالت کے باقی چیزیں مشروط نہیں پس جب دو کی شہادت معتبر ہے تو دو کی خبر بدرجہ اولیٰ معتبر ہونی چاہئے۔

---

(۱) یٰس:۱۳-۱۴۔ (۲) الوسیط ص:۲۰۱۔ (۳) البقرۃ:۲۸۲۔ (۴) الطلاق:۲

خبرغریب کا ثبوت قرآن سے:

جس کے روایت کرنے والے ایک فرد ہوں (۱) قرآن کی بہت سی آیتوں سے اس کا حجت ہونا ثابت ہے۔

(۱) سارے انبیاء کے پاس حضرت جبرئیل تنہا وحی لے کر آئے تھے، پورا قرآن تنہا لے کر آئے اگر ایک کی خبر حجت نہ ہوتی تو انبیاء کے پاس صرف ایک فرشتہ نہ بھیجا جاتا،

(۲) اہلِ انطا کیہ کے علاوہ باقی تمام امت کے پاس ان کی ہدایت کی لئے ایک ہی نبی آتے رہے جیسا کہ إذ قال لهم نوح، إذ قال لهم هود، إذ قال لوط سے ظاہر ہے۔

(۳) وَجَاء رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ . فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفاً يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.(۲)

حضرت موسیٰؑ نے ایک انسان کی خبر مان لی بلا شبہ یہ خبر، خبر فرد اور خبر غریب تھی جبکہ حضرت موسیٰ اسی خبر سے متأثر ہوئے اور مصر سے باہر نکل گئے؛ گرچہ حضرت موسیٰؑ کا یہ فعل نبوت سے پہلے کا ہے، لیکن قرآن نے اس کو بیان کیا ہے اور ان کے اس فعل پر سکوت کیا ہے اگر خبر فرد کو ماننے کی صورت میں ان کا یہ عمل غلط ہوتا تو قرآن کریم میں اس کی صراحت ہوتی اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایک شخص اگر ثقہ اور عادل ہو تو اس کی خبر کو قبول کیا جا سکتا ہے۔

(۴) يا أيها الذين آمنوا إن جاء كم فاسق بنباء فتبينوا.(۳)

معلوم ہوا کہ اگر فاسق کسی بات کی خبر دے تو اس کو بلا وجہ رد نہیں کرنا چاہئے بلکہ چھان بین کرنا چاہئے تحقیق کے بعد اگر صحیح ہو تو مان لینا چاہئے غلط ہو تو رد کر دینا چاہئے جب فاسق کی بات تحقیق کے بعد قابل قبول ہو سکتی ہے تو ثقہ، عادل کی بات تحقیق کے بعد کیوں قابل قبول نہیں ہو سکتی؟ ظاہر ہے کہ حضرات محدثین کسی راوی کی پوری تحقیق کے بعد ہی اس کی روایت کو معتبر مانتے ہیں (۴) مذکورہ بیان سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حدیث کے بنیادی اقسام قرآن کریم سے ثابت ہیں اس سے حدیث کی اہمیت اور حجیت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

---

(۱) الغريب هو الحديث الذي تفرد بروايته راوٍواحد فى كل الطبقات او بعضها مثاله حديث إنما الأعمال بالنيات، الوسيط ص ٢٠٨.

(۲) القصص:۲۰-۲۱ (۳) الحجرات:۶ (۴) فتح الملہم ۱/۶

کتب حدیث کی قسمیں

محدثین نے مختلف انداز اور مختلف اعتبار سے کتب حدیث کی تقسیم کی ہے، مشہور دو تقسیم ہے۔

پہلی تقسیم حدیث کی کتابیں ترتیب مسائل کے اعتبار سے نو قسم پر ہیں۔ (۱) جامع، (۲) سنن، (۳) مسند، (۴) معجم، (۵) جز (۶) مفرد، (۷) غریب، (۸) مستخرج، (۹) مستدرک۔

جامع:

وہ کتاب ہے جس میں آٹھ مضامین سے متعلق روایات جمع کردی گئی ہوں ان مضامین کو شعر میں اس طرح ذکر کیا گیا ہے:

سیر وآداب وتفسیر وعقائد ☆ فتن واشراط واحکام ومناقب

سنن:

وہ کتاب جس میں ابواب فقہیہ کی ترتیب پر احکام جمع کی گئی ہو، جیسے سنن ابی داؤد، سنن ترمذی، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن ابن حبان، سنن ابن سکن، سنن صغری وکبری للبیہقی، سنن ابن اسحاق، سنن ابن جریج، سنن ابن مندہ۔

معجم:

وہ کتاب ہے جس میں اساتذہ کے ناموں کی ترتیب پر حدیثیں جمع کی گئی ہوں یعنی ایک شیخ کی ساری حدیثیں ایک جگہ ذکر کردی جائیں، لیکن حضرت شیخ زکریا فرماتے ہیں کہ معجم ان کتب حدیث کو کہیں گے جن میں حروف تہجی کی ترتیب پر احادیث جمع کی گئی ہوں خواہ وہ ترتیب صحابہ کرامؓ کی ہو یا شیوخ کی جیسے امام طبرانی کی المعجم الکبیر وغیرہ۔

مسند:

وہ کتاب جس میں صحابہ کرامؓ کی ترتیب رتبی یا ترتیب حروف ہجا یا تقدم وتاخر اسلام کے اعتبار سے احادیث مذکور ہوں [۱] جیسے مسند احمد، مسند دارمی، مسند ابن ابی شیبہ، مسند امام اعظم، مسند الفردوس، مسند ابوداؤد طیالسی، مسند دیلمی وغیرہ۔

---

(۱) سب سے پہلی مسند حضرت نعیم بن حماد نے لکھی، اس کے بعد بیشمار مسانید لکھی گئیں، یہاں تک کہ اس زمانہ میں مشہور ہوگیا تھا کوئی بڑا محدث ایسا نہیں جس نے مسانید نہ لکھی ہوں؛ چناں چہ امام بخاریؒ کے بہت سے اساتذہ مسانید کے مؤلف ہیں، درس ترمذی ۱/۱۵۱ (م)

افراد:

وہ کتاب جس میں صرف ایک شخص یا ایک شہر کے رہنے والوں کی حدیثیں جمع کی جائیں۔

جزء:

اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک جزوی مسئلہ سے متعلق تمام احادیث یکجا کر دی گئی ہوں جیسے جزء القراءۃ للامام البخاری، جزء القراءۃ للبیہقی، جزء رفع الدین للبخاری وغیرہ۔

غریب:

وہ کتاب جس میں ایک محدث کے متفردات جو کسی شیخ سے ہوں ان کو ذکر کیا جائے یعنی صرف ایک شاگرد اپنے شیخ سے حدیث بیان کرنے میں منفرد ہوں اس کے علاوہ اس شیخ سے کوئی اور شاگرد اس کو ذکر نہ کرے۔

مستخرج:

وہ کتاب حدیث جس میں کسی بھی کتاب حدیث کو اپنی ایسی سند سے روایت کی جائے کہ اس کتاب کے مصنف کا واسطہ نہ آئے یہ کام مسلم شریف پر ہوا ہے مثلاً مستخرج ابی عوانہ علی صحیح مسلم، مستخرج ابی نعیم علی صحیح مسلم ان دونوں کے مصنف نے مسلم کی روایتوں کو ایسی سند سے نقل کیا ہے کہ اس میں امام مسلم کا واسطہ نہیں آتا۔

مستدرک:

وہ کتاب جس میں دوسری کتاب کی شرط کے مطابق اس کی چھٹی ہوئی احادیث کو جمع کیا گیا ہو، جیسے امام بخاری نے جن شرائط کے ساتھ اپنی کتاب میں حدیثیں ذکر کی ہیں، اس شرط کے مطابق بقیہ وہ حدیثیں جو بخاری میں نہیں ہیں ان کو ذکر کر دینا مستدرک کہلاتی ہیں جیسے مستدرک حاکم (۱)

دوسری تقسیم:

کتب حدیث مقبول اور غیر مقبول ہونے کے اعتبار سے پانچ قسم پر ہے۔

(۱) وہ کتابیں جن میں ساری حدیثیں صحیح ہیں جیسے مؤطا امام مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ابن حبان۔

---

(۱) صحیحین پر متعدد علماء نے مستدرک لکھی ہے جن میں "کتاب الالزامات الدارقطنی" اور "المستدرک" علی الصحیحین للحافظ ابی ذر مشہور ہے، الرسالۃ المستطرفۃ ص۲۲ (م)

(۲) وہ کتابیں جن میں احادیث صحیح، حسن، ضعیف ہر طرح کی ہے مگر سب قابل عمل ہے کیوں کہ ان میں جو حدیثیں ضعیف بھی ہیں وہ حسن کے قریب ہیں، جیسے سنن ابی داؤد، سنن نسائی، مسند احمد۔

(۳) وہ کتابیں جن میں صحیح، حسن، منکر، مرفوع ہر طرح کی حدیثیں ہیں جیسے سنن ابن ماجہ، سنن ابوداؤد طیالسی، مسند عبدالرزاق، مسند ابویعلی ، مسند بزار۔

(۴) وہ کتابیں جن میں ساری حدیثیں ضعیف ہیں الا ماشاء اللہ جیسے نوادر الاصول، تاریخ الخلافۃ، مسند الفردوس تاریخ خطیب بغدادی، تاریخ ابن عساکر۔

(۵) وہ کتابیں جن سے موضوع حدیثیں معلوم ہوتی ہیں جیسے موضوعات ابن جوزی اس انداز پر بعد کے لوگوں نے بھی کتابیں لکھی ہیں جن سے موضوع احادیث کا پتہ چلتا ہے۔

جرح وتعدیل (۱)

شروع میں حضرات محدثین راویوں پر جرح کو غیبت محرمہ سمجھتے تھے، لیکن بعد میں آنے والے محدثین نے دین کی حفاظت کے لئے راویوں پر کلام کرنا ضروری خیال کیا، بغیر اس کے صحیح اور ضعیف میں امتیاز نہیں ہوسکتا ہے۔ (۲)

راویوں پر سب سے پہلے جرح کرنے والے امام شعبہ ہیں اس کے بعد یحییٰ بن سعید قطان ہیں (۳) اور پھر یہ سلسلہ چل پڑا اور بعد کے تمام محدثین نے جرح وتعدیل کا طریقہ اپنایا، امام جرح وتعدیل یحییٰ بن معین کا مقولہ ہے کہ ہم ان راویوں پر کلام کرتے ہیں جو اپنا خیمہ جنت میں گاڑ چکے ہیں مقصد یہ ہے کہ بعض راوی متقی اور پرہیزگار ہوتے ہیں مگر ان میں حافظہ کی کمزوری ہوتی ہے یا فن حدیث میں نقد وتبصرہ کی صلاحیت نہ ہونے کی بناء پر نادانستہ ان سے غلطی ہوجاتی ہے اس لئے غلطی کرنے کی وجہ سے چاہے وہ عنداللہ ماخوذ نہ ہوں مگر اصول کے اعتبار سے ان کی روایت رد ہوگی، مسلم کے مقدمہ میں ہے کہ جب لوگوں میں صدق وامانت غالب تھی تو ان کی روایت قبول کر لی جاتی تھی، لیکن جب بعد میں لوگوں میں وہ سچائی اور امانت داری نہ رہی اور انہوں نے دانستہ بہت سی ضعیف؛ بلکہ موضوع روایت کو ذخیرۂ حدیث میں ملا دیا تو چھان بین کی ضرورت پیش آگئی۔

---

(١) التعديل في الاصطلاح: وصف الراوي بصفات تقتضى قبول روايته والجرح في الاصطلاح ذكر الراوي بصفات تقتضى عدم قبول روايته،الوسيط ص ٣٩٨.

(٢) الجرح جائز وإن تضمن الغيبة وهتك ستر المسلم وغير ذلك مما نهى الشارع عنه وذلك صيانة للشريعة من الدخل والزائف لأنه لو لم يجز ؛ لم يتميز الصادق من الكاذب والفاسق من العدل: الوسيط ص ٣٩٨.

(٣) سير أعلام النبلاء٧/ ٢٠٦.

الفاظِ تعدیل:

ثبت حجة، ثبة حافظ، ثبت متقن، ثبت ثقة، یہ اعلیٰ الفاظ ہیں۔

متوسط:

لا بأس، ليس به بأس، محله صدق، جيد الحديث، صالح الحديث، شيخ حسن الحديث.

ادنیٰ:

صدوق انشاء الله، صويلح.

الفاظِ جرح:

اعلیٰ، دجال، كذاب، وضاع، يضع الحديث، متهم بالكذب متفق على تركه متروك ليس بثقة.

متوسط:

سكت عنه، ذاهب الحديث، فيه نظر، هالك ساقط، واه ضعيف جدا ليس بشيءٍ.

ادنیٰ:

ضـعَّـفه، يَضَّعفُ، فيه ضعف، قد ضعف، ليس بقوي، ليس بذلك، يعرف وينكر، فيه مقال، تكلم فيه، سيئ الحفظ، لا يحتج به، اختلف فيه، صدوق لكنه مبتدعٌ (۱)

تقسیم جرح وتعدیل:

جرح وتعدیل دوقسم پر ہے(۱) جرح مفسر، (۲) جرح مبہم۔

---

(۱) جرح وتعدیل کے حضرت نے تین درجے قائم کئے ہیں یہ اختصار کے پیش نظر ہے ورنہ محدثین نے الفاظ تعدیل کے آٹھ درجے اور جرح کے چھ درجے قائم کئے ہیں الفاظ جرح وتعدیل کے لئے دکتور محمد بن محمد کی کتاب الوسیط فی علوم ومصطلح الحدیث عمدہ کتاب ہے، اس سلسلے میں اس کا مطالعہ مفید ہوگا، الوسیط ص ۴۲۱ (م).

مبہم:

جرح وتعدیل مبہم وہ ہے جس میں کوئی سبب جرح وتعدیل کا راوی میں مذکور نہ ہو۔

مفسر:

وہ ہے جس میں کوئی سبب جرح وتعدیل کا راوی میں مذکور ہو،

جرح وتعدیل کی قبولیت اور اس کے شرائط

جرح مفسر اور تعدیل مفسر دونوں بالاتفاق مقبول ہیں؛ البتہ جرح مبہم اور تعدیل مبہم کے مقبول ہونے میں اگر چہ بعض بزرگوں نے اختلاف کیا ہے؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ جرح مبہم بالکل مقبول نہیں اور تعدیل مبہم مقبول ہے، یہی مسلک امام بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ اور جمہور محدثین اور فقہاء احناف کا ہے۔

جرح مفسر اور تعدیل کے مقبول ہونے کے لئے مشترکہ شروط یہ ہیں کہ جرح کنندہ اور تعدیل کنندہ میں مندرجہ ذیل امور کا پایا جانا ضروری ہے، علم، تقوی، ورع، عدم تعصب، معرفت اسباب جرح وتعدیل اور خاص جرح کے مقبول ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ جرح کرنے والا غیر متعصب ہونے کے ساتھ متشدد اور متعنت نہ ہو۔

فائدہ: اپنے گروہ اور پارٹی کی حمایت میں مخالف پر بلا وجہ جرح کرنا تعصب کہلاتا ہے اور کسی کی لغزش کے درپے رہنا اور ان کی خوبیوں سے قطع نظر کر لینا تعنت کہلاتا ہے اور جرح میں راہ اعتدال سے ہٹ کر افراط کی راہ اختیار کرنا تشدد کہلاتا ہے۔

بعض اسمائے محدثین جو جرح میں متعصب یا متعنت یا متشدد ہیں

دارقطنی، خطیب بغدادی متعصب ہیں، علامہ ابن الجوزی، عمر بن بدر موصلی، شیخ ابن تمیم حرانی، مجد الدین فیروز آبادی صاحب القاموس، جوزقانی، متعنت ہیں، امام نسائی، یحیی بن سعید قطان، ابن حبان متشدد ہیں۔

جرح وتعدیل میں تعارض

ایک راوی میں جرح وتعدیل کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) جرح مبہم، تعدیل مبہم، (۲) جرح مبہم، تعدیل مفسر، (۳) جرح مفسر، تعدیل مبہم، (۴) جرح مفسر، تعدیل مفسر۔ پہلی اور دوسری صورت میں جرح غیر معتبر اور تعدیل معتبر ہے۔ تیسری اور چوتھی صورت میں جرح

معتبر اور تعدیل غیر معتبر ہے بشرطیہ وہ جرح مفسر کسی ایسے شخص سے صادر نہ ہو جو جرح کرنے میں متعصب یا متعنت یا متشدد شمار کیا گیا ہے۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ پر جرح:

بعض کتب مخالفین میں امام صاحب کے متعلق جو جرح منقول ہے وہ ہرگز مقبول نہیں اس لئے کہ حضرت امام صاحب کے بارے میں ہر قسم کی تعدیل اظہر من الشمس ہے، رہی جرح تو بعض میں جرح مبہم ہے اور بعض میں جارحین متعصب یا متعنت اور بعض متشدد ہیں، بلکہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ جن کی امامت اور جلالت شان مسلم ہے ان کے بارے میں جرح مفسر بھی نا قابل قبول ہے؛ کیوں کہ ایسی ہستیوں کے بارے میں بھی جرح کا اعتبار کر لیا جائے تو پھر کوئی جرح سے محفوظ نہیں ہوگا، امام مالکؒ پر ابن ابی ذئب نے امام ابوحنیفہؒ پر دارقطنی نے، امام شافعیؒ پر یحییٰ بن معین نے، جرح کیا ہے بعض لوگوں نے امام بخاری پر جرح کی ہے انبیاء کے سواء کوئی معصوم نہیں ہر انسان میں بشر ہونے کے لحاظ سے کچھ نہ کچھ کمزوری ضرور ہوتی ہے اگر ایسی کمزوریوں کا بھی لحاظ کر لیا جائے تو کسی انسان کی بھی روایت قابل قبول نہیں ہونا چاہئے۔

بیان صیغ اداء:

محدثین حدیث بیان کرتے وقت مندرجہ ذیل الفاظ کو استعمال کرتے ہیں حدثني، أخبرني، حدثنا، أخبرنا، أنبأني، انبأنا، سمعت، قال لي فلان، ذكرلي فلان، رواه فلان، كتب إلي فلان عن فلان، قال فلان، كتب فلان، ذكر فلان وغيره۔

حدثنا اور اخبرنا میں فرق:

متقدمین کے نزدیک یہ دونوں لفظ مترادف ہیں، یہی نظریہ امام مالک اور امام بخاری کا ہے البتہ متأخرین کے نزدیک دونوں میں فرق ہے، اگر استاذ پڑھے اور شاگرد سنے تو شاگرد کے تنہا ہونے کی صورت میں حدثني اور زیادہ ہونے کی صورت میں حدثنا استعمال کرتے ہیں(۲) اور اگر شاگرد پڑھے اور استاذ سنے تو شاگرد کے تنہا ہونے کی صورت میں

(۱) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ص:٤٠٥

(۲) هدى الساري مقدمة فتح الباري ص:١٩٣ دارالكتب العلمية بيروت.

اخبرنی اور زیادہ ہونے کی صورت میں اخبرنا استعمال کرتے ہیں، محدثین کی عادت ہے کہ بطور اختصار حدثنا کو ثنا اور کبھی نا سے تعبیر کرتے ہیں اور اخبرنا کو انا سے تعبیر کرتے ہیں، یہ بھی محدثین کا طریقہ ہے کہ حدثنا اور اخبرنا سے پہلے قال پڑھا کرتے ہیں اس لئے قاری کو اس کا لحاظ رکھنا چاہئے۔

تدوین حدیث

آنحضورﷺ کے زمانہ میں احادیث کا اتنا بڑا ذخیرہ فنی شکل میں محفوظ نہیں تھا؛ بلکہ حضرات صحابہ احادیث کو زبانی یاد کرتے تھے اور وہ بھی تمام حدیثیں ایک صحابی کے پاس محفوظ نہیں تھیں، کچھ حدیثیں ایک صحابی کے پاس کچھ دوسرے صحابی کے پاس اس طرح تھوڑی تھوڑی حدیثیں مختلف صحابہ کو زبانی یاد تھیں (۱) حضورﷺ کے زمانے میں لوگوں کی پوری توجہ قرآن کی حفاظت کی طرف تھی، اللہ تعالیٰ نے قرآن نازل فرمایا اور خود اس کی حفاظت کا وعدہ فرمایا، تورات انجیل کی حفاظت کی ذمہ داری انسان کو دی گئی تو لوگ ان کتابوں کو محفوظ نہ رکھ سکے؛ بلکہ اس میں ردوبدل کر دیا، اس لئے حضورﷺ کی پوری توجہ قرآن کی حفاظت کی طرف تھی، آپ خود یاد کرتے تھے، رمضان میں جبرئیلؑ آکر حضورﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے، آپ قرآن کے حفظ کی لوگوں کو ترغیب دیتے تھے، اس وجہ سے آپ نے فرمایا: يَؤُمُّ الْقَوْمَ اَقْرَأُهُمْ لكتابِ اللّٰهِ (۲) آپ کسی کو کہیں کا والی بنا کر بھیجنا چاہتے تو قرآن کے سب سے زیادہ حافظ کو ترجیح دیتے، جنگ میں کئی کئی شہدا کو ایک قبر میں دفن کرنا ہوتا تو سب سے پہلے اسی صحابی کو قبر میں اتارتے جو سب سے زیادہ حافظ قرآن ہوتا تھا۔

جمع قرآن:

نبیﷺ کا معمول تھا کہ جب کوئی آیت اترتی تو آپ کاتب وحی کو بلا کر ہدایت فرماتے تھے کہ اس آیت کو فلاں سورہ کی فلاں آیت سے پہلے اور فلاں آیت کے بعد لکھ دو، قرآن یکجا کسی صحابی کے پاس لکھا ہوا نہیں تھا، کسی کے پاس کچھ آیتیں اور کسی کے پاس دوسری آیتیں لکھی ہوئی تھیں، نبی کریمؐ کی آخری زندگی میں نبوت کے جھوٹے دعویدار پیدا ہوگئے تھے انہی میں مسیلمہ کذاب اور اسود عنسی تھا۔

اسود عنسی کو حضورؐ کی زندگی ہی میں فیروز صحابی نے قتل کر دیا تھا حضورؐ نے اس کے قتل پر فرمایا تھا فاز فیروز (۳)

(۱) ارشادالساری ۱/۷
(۲) رواه مسلم عن أبي مسعود الأنصاريؓ ۱/۲۳۶، یاسر ندیم
(۳) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح باب الايمان بالقدر ۱/۱۸۸ مکتبہ دارالفکر، لبنان

لیکن مسیلمہ آپ کی زندگی میں مارا نہیں گیا حضرت ابوبکر صدیقؓ نے زمانہ خلافت سنبھالتے ہی مسیلمہ کذاب کی سرکوبی کی لئے حضرت خالدؓ بن ولید کی ماتحتی میں ایک لشکر روانہ فرمایا، مسیلمہ کذاب کے پاس بھی بہت بڑا لشکر تھا، بڑی گھمسان کی جنگ ہوئی بالآخر حضرت وحشیؓ نے اس کو قتل کر دیا، حضرت وحشی فرمایا کرتے تھے خدا کی قدرت دیکھو کہ زمانہ کفر میں، میں نے بہترین انسان کو قتل کیا(۱) اور مسلمان ہو کر بدترین انسان کو قتل کیا اس جنگ میں ۷۰ حفاظ صحابہ شہید ہوئے یہ حال دیکھ کر حضرت عمر نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے فرمایا امیر المؤمنین جس انداز میں حفاظ صحابہ شہید ہو رہے ہیں اگر قرآن کو ایک جگہ جمع نہیں کیا گیا تو قرآن کے بہت سے حصے ضائع ہو جائیں گے اس لئے آپ قرآن کو جمع فرما دیں، صدیق اکبر کو شروع میں تامل ہوا کہ جو کام حضورؐ نے نہیں کیا وہ کام میں کیسے کروں؛ مگر حضرت عمرؓ کے بار بار کہنے پر اللہ نے حضرت ابوبکر کے سینے کو کھول دیا اور حضرت عمر کی رائے پر ان کو شرح صدر ہو گیا؛ چناں چہ کاتب وحی حضرت زید بن ثابتؓ کو بلایا اور جمع قرآن کی ان کو ہدایت دی، حضرت زید کو بھی وہی اشکال ہوا؛ لیکن بعد میں ان کو بھی شرح صدر ہو گیا حضرت زید بن ثابتؓ نے اعلان کیا جن جن لوگوں کے پاس جو آیتیں لکھی ہوئی ہیں وہ میرے پاس جمع کر دیں حضرت زید بن ثابتؓ نے ہر سورہ کی منتشر آیات کو الگ الگ صفحات میں جمع کر دیا، مثلاً سورہ بقرہ کی تمام آیتیں ایک کاپی میں، سورہ آل عمران کی تمام آیتیں دوسری کاپی میں علی ہذا القیاس ان تمام کاپیوں کو صحائف کہا جاتا تھا گویا اس طرح ہر سورہ کی تمام آیتیں یکجا ہو گئیں، مگر تمام قرآن بین الدفتین جمع نہیں ہوا تھا اور نہ سورتوں میں ترتیب دی گئی۔

جمع قرآن عہدِ عثمانی میں:

حضرت عثمان کے زمانہ میں حضرت حذیفہ نے جنگ آرمینہ آذربیجان میں حضرات صحابہ کے درمیان قرآن کے معاملہ میں سخت اختلاف دیکھا چوں کہ نبی کریم ﷺ کی سفارش پر سات لغت میں قرآن پڑھنے کی اجازت مل گئی تھی اس لئے ہر قبیلے کے لوگوں نے اپنی اپنی لغت کے مطابق قرآن لکھ کر محفوظ کر لیا تھا، جن کے پاس اپنی لغت کے مطابق قرآن تھا وہ اس کو صحیح اور دوسری لغت کے مطابق لکھے ہوئے قرآن کو غلط کہتا تھا اس طرح بڑا زبردست اختلاف دیکھ کر حضرت حذیفہؓ نے حضرت عثمانؓ کو توجہ دلائی کہ امیر المؤمنین امت کو ہلاک ہونے سے بچا لیجئے، یہ سن کر حضرت عثمان نے اپنے قلمرو میں یہ فرمان بھیجدیا کہ جن جن کے پاس جس جس طرح سے قرآن لکھا ہے وہ تمام لوگ میرے پاس لاکر جمع کر دیں، تمام لوگوں نے جمع کر دیا، حضرت عثمان نے کاتب وحی حضرت زید بن ثابت اور ان کے علاوہ چند قریشی زید بن عاص،

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۹/ ۳۵، کتاب الرؤیا، مکتبہ اشرفیہ

عبداللہؓ بن زبیر، عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام (۱) وغیرہ کو شامل کر دیا اور یہ ہدایت فرمادی کہ جہاں کسی لفظ کے بارے میں باہمی اختلاف ہو جائے اس لفظ کو لغت قریش کے مطابق لکھا جائے کیوں کہ قرآن لغت قریش کے مطابق ہی نازل ہوا ہے، اس طرح تیس پارے ایک جگہ جمع کر دئے گئے اور سورتوں کو بھی مرتب کیا گیا اور اس کے چند نسخے لکھوا کر بڑے بڑے شہروں میں بھیج دیا گیا، ایک نسخہ مکہ میں، ایک نسخہ کوفہ میں، ایک بصرہ میں، ایک شام میں، ایک یمن میں اور ایک نسخہ حضرت عثمان نے اپنے پاس رکھ لیا اور یہ حکم جاری کیا کہ اب قرآن اسی طرح پڑھا اور لکھا جائے اس کے علاوہ جو دوسری لغت کے مطابق ضرورۃً قرآن کے پڑھنے کی اجازت دی گئی تھی ان تمام صحیفوں کو جلا ڈالا۔

حضرت صدیق اکبر اور حضرت عثمان کے جمع قرآن میں فرق یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں صرف سورہ کے منتشر آیات کو ایک جگہ جمع کیا گیا تھا نہ سورتوں کی ترتیب دی گئی تھی اور نہ پورا قرآن ایک جگہ جمع کیا گیا تھا (۲) حضرت عثمان نے سورتوں کی ترتیب کا کام کرایا اور پورے قرآن کو ایک جگہ جمع کر دیا اسی اعتبار سے حضرت عثمان کو جامع قرآن کہا جاتا ہے۔

ترتیب آیات توقیفی ہیں:

اتنی بات تو معلوم ہوگئی کہ آیات میں ترتیب حضورﷺ خود دے چکے تھے اس لئے آیات کی ترتیب توفیقی ہے، البتہ سورتوں کی ترتیب کے بارے میں دو طرح کی بات کہی جاتی ہے، ایک احتمال یہ ہے کہ حضرت عثمان نے نبی کریم کو اس ترتیب سے پورا قرآن پڑھتے ہوئے سنا ہو اور یہی قرین قیاس ہے کیوں کہ حضرت عثمان کی اس ترتیب پر کسی نے اعتراض نہیں کیا اگر حضور کی ترتیب اس کے خلاف ہوتی تو صحابہ ضرور اس کی تردید کرتے، اس اعتبار سے سورتوں کی ترتیب بھی توفیقی ہو جاتی ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت عثمان نے اپنی رائے اور قیاس کے اعتبار سے سورتوں میں ترتیب دی تھی اور چوں کہ اس رائے پر پورے صحابہ کا اجماع سکوتی ہو گیا تھا اس لئے قیاس ہونے کے باوجود قابل حجت ہے۔

عہدِ نبوی میں تدوین حدیث:

حضرت عمرؓ کو تدوین حدیث کا خیال سب سے پہلے پیدا ہوا، اس مقصد کے لئے انہوں نے حضرات صحابہ کو جمع کیا اور ان سے رائے لی، کچھ صحابہ نے حمایت کی جب کہ کچھ صحابہ نے مخالفت کی، غور وفکر کے بعد حضرت عمرؓ کی رائے ہوئی کہ

---

(۱) بخاری ۲/۷۴۶

(۲) عمدۃ القاری، باب جمع القرآن ۱۳/۵۳۳، زکریا بکڈپو

حدیث کو جمع نہ کیا جائے اور اسی حال پر چھوڑ دیا جائے (۱)؛ مگر اس سے یہ سمجھنا سراسر غلط ہے کہ حضورؐ کے زمانہ میں حدیث کی کتابت نہیں ہوئی تھی، اس لئے کہ تدوین اور کتابت حدیث کی داغ بیل حضور کے زمانہ میں ہی پڑ گئی تھی، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ صحابہ میں سب سے زیادہ مجھے حدیثیں یاد ہیں، سوائے عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اس لئے کہ وہ لکھا کرتے تھے اور میں نہیں لکھا کرتا تھا۔(۲)

صحیفہ صادقہ:

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص حضور کے حکم سے احادیث لکھا کرتے تھے، حضرت ابو ہریرہ کے بیان کے مطابق عبداللہ بن عمرو بن العاص کے پاس حدیث کا ذخیرہ حضرت ابو ہریرہ کے ذخیرہ سے زیادہ تھا، اورانہوں نے اس مجموعے کا نام ''الصادقہ'' رکھا تھا، حافظ ابن حجرؒ ''صادقہ'' نام رکھنے کی وجہ لکھتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرو کو یرموک میں بنی اسرائیل کے کچھ صحیفے ہاتھ آگئے تھے جس کا وہ مطالعہ کرتے تھے، ان صحیفوں کا نام انہوں نے صحیفۂ یرموکیہ رکھا تھا چوں کہ بنی اسرائیل کی باتوں کے سلسلے میں حدیث میں ہے لا نصدق ولا نکذب اور نبی کریم کے تمام فرمان کے سچ ہونے میں کوئی شبہ نہیں اس مناسبت سے انہوں نے حدیث کے مجموعہ کا نام صادقہ رکھا تھا تا کہ صحیفۂ یرموکیہ سے امتیاز ہوجائے اور اس کی صداقت کی طرف اشارہ ہوجائے۔(۳)

کتاب الصدقہ:

حضرت عبداللہ بن عمرو فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے احادیث کا ایک مجموعہ ''کتاب الصدقہ'' نامی املاء کرایا تھا جس میں زکوٰۃ، عشر، صدقات وغیرہ کے احکام تھے، آپ گورنروں کے پاس ارسال نہ فرما سکے کہ دنیا سے رحلت فرما گئے اس مجموعہ حدیث پر حضرت ابوبکر نے ان کے بعد حضرت عمر نے عمل کیا۔(۴)

فتح مکہ کے دوران حضور اکرم ﷺ نے ایک تفصیلی خطبہ دیا جس میں حقوق انسانی پر مشتمل کئی احکامات تھے، مجمع میں ایک یمنی شخص جن کا نام ابوشاہ تھا انہوں نے حضور سے درخواست کی کہ ان کے لئے یہ خطبہ تحریری شکل میں لکھ دیا جائے

---

(۱) مقدمة أوجز المسالك، ص:۹

(۲) رواہ البخاری حدیث نمبر:۱۱۳، باب كتابة العلم

(۳) فتح الباری، ترمذی شریف باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، رقم الحديث: ٤٢١

(۴) حجیت حدیث ص:۱۳۲

چنانچہ آپ نے فرمایا اکتبوه لأبي شاه(۱)

صحیفہ علی:

حضرت علیؓ کے پاس بھی احادیث کا ایک مجموعہ تھا جو ''صحیفہ علی'' کے نام سے مشہور ہے، روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی عہدِ رسالت میں ہی لکھا گیا تھا، مثلاً بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا میرے پاس کچھ نہیں سوائے قرآن کے اور اس چیز کے جو اس صحیفہ میں ہے۔(۲)

صحیفہ عمرو بن حزم:

۱۰ھ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو حضور ﷺ نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزم کو اس کا عامل بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعب سے ایک تحریر لکھوا کر ان کے حوالے کی جس میں عام نصیحتوں کے علاوہ طہارت، نماز، زکوٰۃ، عشر، حج و عمرہ، جہاد، جزیہ کے احکام، نسلی قومیت کے نظریہ کی ممانعت، دیت، تعلیم قرآن، اور طرز حکمرانی سے متعلق ہدایات درج تھیں، مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ خود حضور اکرم ﷺ نے اپنے ارشادات احادیث مبارکہ حسب موقع املا کرائے اس کے بعد حضرات صحابہ نے بھی کتابت حدیث کے اس سلسلے کو جاری رکھا۔(۳)

تدوین حدیث عہد تابعین میں:

عہدِ تابعین میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے تدوین احادیث کی طرف خصوصی توجہ دی اور ۹۹ھ میں اپنے زیر مملکت گورنر کے نام فرامین جاری کئے کہ احادیث رسول کو جمع کیا جائے، اس سلسلہ میں بخاری میں ان کا ایک خط ان الفاظ میں منقول ہے انظر ما كان من حديث رسول الله فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء (۴)

---

(۱) بخاری ۲۲/۱ باب من قتل له قتيل، رقم الحديث: ٦٨٨٠

(۲) بخاری حدیث نمبر: ۳۰۷۶، مکتبہ اتحاد

(۳) تاریخی حقیقت یہ ہے کہ احادیث کا جس قدر مجموعہ آج امت کے ہاتھوں میں ہے یہ سارا کا سارا عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہ میں ہی مدون ہو چکا تھا، علامہ مناظر احسن گیلانیؒ ''تدوین حدیث'' میں لکھتے ہیں کہ ''تمام کتابوں سے چھان بین کر کے ابن جوزی نے نہیں جن کی تنقید کا معیار بہت سخت ہے؛ بلکہ حاکم جونرمی اور مساحت میں مشہور ہیں ان کا بیان ہے کہ اول درجوں کی صحیح حدیثوں کی تعداد دس ہزار تک بھی نہیں پہونچ سکتی اور واقعہ یہ ہے کہ دس ہزار نہیں؛ بلکہ اس سے کہیں زیادہ تعداد میں حدیثیں عہدِ نبوت اور عہدِ صحابہ میں کتابی شکل اختیار کر چکی تھیں آخر آپ غور کیجئے محدثین لکھتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے اور ایک ذرائع سے نہیں بلکہ مختلف ذرائع سے معلوم ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود اپنی یاد کردہ حدیثیں کتابی شکل میں لے آئے تھے، اس کے علاوہ خود آپ نے مختلف مواقع پر احادیث کو قلم بند کر دیا تھا اسی طرح متعدد صحابہ نے عہدِ نبوی میں ہی احادیث کو مرتب کر لیا تھا''، تدوین حدیث ۵٦.(م)

(۴) بخاری ۲۲۰/۱ مؤطا مالک باب اكتتاب العلم، رقم الحدیث: ۹۳۴

ان خطوط پر پہلی صدی کے اختتام پر اس وقت کے محدثین نے احادیث جمع کیں، ان جمع کرنے والوں میں دو نام زیادہ معروف ہیں، ایک ابن شہاب زہری کا جو حضرت عبداللہ بن عمر اور سہل بن سعد اور انس بن مالک کے شاگرد ہیں، دوسرا مشہور نام ابوبکر ابن حزم کا ہے یہ ابن شہاب کے ہمعصر ہیں اور مدینہ کے گورنر تھے انہوں نے بھی حدیث کی کئی کتابیں لکھیں۔ گویا دوسری صدی کے بالکل شروع میں یا پہلی صدی کے بالکل آخر میں فن حدیث کے تدوین کا باضابطہ آغاز ہوگیا، مگر اس دور میں لوگوں نے صحیح اور ضعیف ہر طرح کی حدیث بغیر عنوان کے ذکر کردی اس لئے ان کتابوں میں غیر مرتب حدیثیں تھیں، نماز کی حدیثوں کے ساتھ زکوۃ وصوم کی حدیثیں بھی آگئیں، یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ امام مالک کا دور آیا، اس دور میں حدیثیں عنوان کے ساتھ لکھی گئیں اور صحیح حدیثیں لکھی گئیں مگر ساتھ ساتھ صحابہ کے آثار اور ان کے فتاوی کو بھی شامل کردیا گیا، اس انداز پر امام مالک، اوزاعی، امام لیث، عبداللہ بن مبارک نے کتابیں لکھیں یہ سلسلہ بھی چلتا رہا ایک تیسرا دور آیا جس میں صرف مرفوع حدیثیں جمع کی گئیں، موقوف روایات اور صحابہ کے فتاوی کو ذکر نہیں کیا گیا، اس انداز پر بہت سی مسانید لکھی گئیں، انہی میں مسند احمد بھی ہے جو بہت مبسوط اور مفصل ہے، مگر ان کتابوں میں احادیث مرفوعہ صحیحہ کے ساتھ احادیث مرفوعہ ضعیفہ بھی تھیں، اس میں سب سے بڑی الجھن یہ تھی کہ جن کو رجال اور رواۃ کے بارے میں علم تھا وہ تو راویوں کو دیکھ کر صحیح اور ضعیف کا امتیاز کر لیتے تھے مگر عامی شخص امتیاز نہیں کر پاتا تھا اس لئے ان کو اساتذہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا تھا، جن کو اس طرح کے اساتذہ میسر نہیں ہوتے تھے ان کے نزدیک وہ حدیث مشتبہ رہ جاتی تھی، ان دشواریوں کا جا بجا چرچا بھی رہتا تھا، اور لوگ یہ تمنا کرتے کہ کاش کوئی اللہ کا بندہ ایسی کتاب لکھدے جس میں صرف احادیث صحیحہ ہوں تاکہ لوگ آنکھ بند کر کے اس پر عمل کریں، مختلف درسگاہوں میں بھی اس کا تذکرہ ہوتا تھا، امام بخاری فرماتے ہیں کہ میں اسحاق بن راہویہ کے درسگاہ میں بیٹھا تھا، اسحاق بن راہویہ نے اس تمنا کا اظہار کیا، اور مجھ سے فرمایا کہ تم اس خدمت کو انجام دے سکتے ہو یہ بات میرے دل میں اتر گئی اور میں نے اسی وقت عزم کرلیا کہ انشاءاللہ میں ایسی کتاب لکھوں گا۔(۱)

چنانچہ امام بخاری کی غیبی تائید ہوئی اور انہوں نے ایسی کتاب لکھی جس کو اصح الکتب بعد کتاب اللہ کا خطاب ملا، خلاصہ یہ کہ حدیث کی باضابطہ فنی طور پر تدوین ۱۰۱ھ میں ہوئی پھر ترقی کرتے ہوئے دوسرے دور میں باب کے ساتھ صحیح حدیثیں لکھی گئیں یہ سلسلہ ۱۵۰ھ تک رہا، پھر اس کے بعد مسانید لکھی گئیں اور تیسری صدی ہجری کے شروع میں بخاری شریف

(۱) ہدی الساری مقدمہ فتح الباری ص: ۷، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

امت کے ہاتھ میں آ گئی پھر اسی انداز پر امام مسلم نے مسلم شریف لکھی اسی طرح ابوداؤد، امام نسائی، امام ترمذی، اور ابن ماجہ وغیرہ نے اپنی اپنی کتابیں لکھی۔

صحاحِ ستہ کی شرطیں اور فرق مراتب

محدثین نے حدیث کی بے شمار کتابیں لکھی ہیں ان میں چھ کتابوں کو ماخذ کا درجہ حاصل ہے اور ان کتابوں کو تلقی بالقبول حاصل ہے، اسی لئے ان کتابوں کو صحاح کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اگر چہ نہ تو ان کتابوں میں ہر حدیث صحیح ہے اور نہ ہی یہ کہ ان کے علاوہ دیگر کتابوں میں صحیح حدیث نہیں ہے، حضرات اصحاب صحاح نے کن شرائط کے پیش نظر اپنی کتاب ترتیب دی ہے یہ فیصلہ تو دشوار کن ہے اس لئے کہ اُن محدثین نے از خود کوئی صراحت نہیں کی ہے، البتہ بعد کے لوگوں نے ان کے اسلوب کو پیش نظر رکھ کر ان شرائط کا استنباط کیا ہے مگر ان شرطوں کے تذکرے سے پہلے راویوں کے طبقات کا جاننا ضروری ہے راویان حدیث کے پانچ طبقے ہیں (م)

(۱) قوی الضبط کثیر الملازمۃ۔ یعنی جس راوی کا حافظہ بہت قوی ہو اور انہوں نے سفر وحضر میں اپنے شیخ سے زیادہ صحبت پائی ہو۔

(۲) قوی الضبط قلیل الملازمۃ۔ یعنی ان کا حافظہ تو قوی ہو؛ لیکن شیخ کی صحبت زیادہ حاصل نہ رہی ہو۔

(۳) قلیل الضبط کثیر الملازمۃ۔ یعنی جن کا حافظہ کمزور ہو البتہ شیخ کی صحبت زیادہ پائی ہو۔

(۴) قلیل الضبط قلیل الملازمۃ۔ یعنی حافظہ کمزور ہو اور صحبت شیخ کا موقعہ بھی کم ملا ہو۔

(۵) الضعفاء والمجاھیل۔ اس کو قلیل الضبط، قلیل الملازمۃ مع الجرح سے بھی تعبیر کیا گیا ہے انہی پانچ طبقات کے لحاظ سے صحاح ستہ کا درجہ متعین کیا گیا ہے۔

(۱) امام بخاری اپنی کتاب میں پہلے طبقے کے راوی کی روایت ذکر کرتے ہیں البتہ کہیں کہیں دوسرے طبقے کے راوی کی چیدہ چیدہ روایت ذکر کرتے ہیں۔

(۲) امام مسلم پہلے اور دوسرے طبقے کی روایت بکثرت ذکر کرتے ہیں البتہ کبھی کبھی تیسرے طبقے کے راویوں کی روایت بھی ذکر کردیتے ہیں۔

(۳) امام نسائی تینوں طبقوں کی روایت مستقلا ذکر کرتے ہیں۔

(۴) امام ابوداؤد تینوں طبقوں کے ساتھ بطور استشہاد طبقۂ رابعہ کی روایات بھی لاتے ہیں۔

(۵) امام ترمذی چاروں طبقے کی روایت مستقلا اور کبھی کبھی پانچویں طبقے کی روایت بھی ذکر کردیتے ہیں البتہ اس راوی پر جرح بھی ذکر کردیتے ہیں۔

(٦) ابن ماجہ نے پانچوں طبقے کی روایت مستقلا ذکر کی ہے۔

فرق مراتب:

صحاح ستہ کے درمیان فرق مراتب کے سلسلے میں ایک خیال یہ ہے کہ ترتیب اس طرح ہے۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی، یہ سب مل کر صحاح خمسہ کہلاتی ہیں، یہ نظریہ علامہ ذہبی کا ہے اور عام طور پر علماء دیوبند نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے، صاحب کشف الظنون کے یہاں ترتیب اس طرح ہے۔ پہلا درجہ صحیحین کا اس کے بعد ترمذی کا درجہ، اس کے بعد ابوداؤد وغیرہ، تیسرا نظریہ: تہذیب، تہذیب التہذیب، تقریب التہذیب، تذکرۃ الحفاظ وغیرہ کے اشارات سے ترتیب اس طرح معلوم ہوتی ہے۔ پہلا درجہ بخاری کا، دوسرا درجہ مسلم، کا تیسرا درجہ ابوداؤد کا، چوتھا درجہ ترمذی کا، پانچواں درجہ نسائی کا، گویا ان لوگوں نے ترمذی کو ابوداؤد کے بعد اور نسائی سے پہلے رکھا ہے، بعض حضرات نے نسائی کو ابوداؤد پر فوقیت دی ہے، علامہ کشمیری کی بھی یہی رائے ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ امام نسائی کے یہاں شرط امام ابوداؤد سے سخت ہے؛ چنانچہ نسائی خود لکھتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب مجتبی (نسائی) میں صحیح روایتیں ذکر کی ہیں جبکہ ابوداؤد ضعیف روایت بھی ذکر کرتے ہیں۔

ابن ماجہ:

اکثر لوگ صحاح میں انہی پانچ کتابوں کو شمار کرتے ہیں، ابن ماجہ کو صحاح میں شمار نہیں کرتے، بعد میں ابن ماجہ کو حسن ترتیب کی بنا پر صحاح میں شمار کیا گیا ہے، جن میں سب سے پہلے ابوطاہر مقدسی ہیں انہوں نے ابن ماجہ کو صحیح میں داخل کر کے صحاح ستہ سے موسوم کیا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر صحاح میں چھ کتابوں کو داخل کرنا ہے تو بجائے ابن ماجہ کے مؤطا امام مالک کو چھٹی کتاب شمار کرنا چاہئے یا دارمی کی سنن دارمی کو چھٹی کتاب شمار کرنا چاہئے، ابن ماجہ کو اس لئے صحاح میں داخل نہیں کیا جاسکتا کہ ابن ماجہ کی ۲۲/ روایات پر موضوع ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اس کے ساتھ جن روایات میں امام ابن ماجہ منفرد ہیں ان کی اکثر وبیشتر روایات متکلم فیہ ہیں۔

احادیث صحاح کے مراتب

احادیث صحاح، صحت میں یکساں نہیں ہیں اس لئے کہ احادیث ہم تک راویوں کے واسطہ سے پہونچی ہیں اور راوی ضبط وعدالت میں برابر نہیں ہوتے، اس لئے جس درجہ کا ضبط وعدالت راوی میں ہوگا اس کی روایت اس درجہ معتبر مانی جائیگی، اسی طرح شذوذ کی قلت اور نکارت کے نہ ہونے کی وجہ سے بھی حدیث میں فرق مراتب قائم ہوجاتا ہے، اسی بناپر محدثین کا فیصلہ ہے کہ بخاری اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بخاری کے رواۃ ضبط وعدالت میں دیگر محدثین کے راویوں سے اعلی درجے کے ہیں اور بخاری کی روایتیں قلت شذوذ اور نکارت سے سب سے زیادہ پاک ہیں۔ اس معیار پر احادیث کی درج ذیل قسمیں ہیں۔

(۱) متفق علیہ روایت: جس کی تعداد ۲۳۲۶ بیان کی جاتی ہے۔

(۲) افراد بخاری: یعنی وہ روایت جس کو صرف امام بخاری نے نقل کیا ہے۔

(۳) افراد مسلم: یعنی وہ روایت جس کو صرف امام مسلم نے روایت کیا ہے۔

(۴) وہ روایتیں جو بخاری ومسلم کی شرط کے مطابق ہوں۔

(۵) جو صرف بخاری کی شرط کے مطابق ہو۔

(۶) جو صرف مسلم کی شرط کے مطابق ہو۔

(۷) ان دونوں کتابوں کے علاوہ دیگر کتابیں جن میں صحیح حدیث ذکر کرنے کا التزام کیا گیا ہے،

فائدہ: کبھی افراد مسلم کو خارجی وجوہات کی بناء پر افراد بخاری پر ترجیح ہوسکتی ہے، مثلا افراد بخاری کی حدیث ایک سند سے ہو اور افراد مسلم متعدد سند کے ساتھ ہو تو تعدد سند کی وجہ سے افراد مسلم کو افراد بخاری پر فوقیت ہوگی۔

علی شرط الصحیحین کا مطلب:

شرط بخاری ومسلم کا ایک مطلب تو یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی حدیث ایسے راوی کے حوالے سے ذکر کی جائے جو بخاری ومسلم کے رواۃ کے علاوہ ہو مگر اس راوی میں ضبط وعدالت کے وہی اوصاف ہوں جو بخاری ومسلم کے راوی کے اوصاف ہیں اور وہ حدیث شذوذ ونکارت سے اسی طرح پاک ہو جیسے بخاری ومسلم کی روایت، ایسا راوی شرط بخاری اور شرط مسلم پر کہلائیگا دوسرا مطلب یہ ہیکہ بخاری ومسلم کے راویوں سے کوئی ایسی نئی روایت ذکر کی جائے جو بخاری ومسلم میں نہیں ہے۔

صحاح ستہ کے مقاصد

علم حدیث کے طلبہ کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ صحاح ستہ کن مقاصد کے پیش نظر مرتب ہوئی ہیں؛ تا کہ ان مقاصد کو سامنے رکھ کر کما حقہ استفادہ کیا جا سکے۔

امام بخاری کا مقصد:

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس پہلو پر بحث کی ہے کہ بخاری کے یہ مقاصد تھے۔

(۱) صحیح اور متصل السند روایتوں کو جمع کرنا۔

(۲) فقہی مسائل کو مستنبط کرنا، اس لئے جا بجا موقوف، معلق، صحابہ کے فتاوی نقل کر کے مسائل کا استنباط واستخراج کرتے ہیں۔

(۳) حدیث کی تفسیر ومعانی بیان کرنا اسی لئے جابجا تراجم میں حدیث کی شرح کرتے ہیں بخاری کے تراجم درحقیقت فقہی مسائل کا مجموعہ ہے، اگر کوئی سوال کرے کہ بخاری نے فقہ میں کون سی کتاب لکھی تو اس کا جواب ہے کہ بخاری کے تراجم ہی فقہی مسائل ہیں مشہور مقولہ ہے فقه البخاری فی تراجمه.(۱)

مسلم شریف کا مقصد:

(۱) ان روایتوں کو جمع کرنا ہے جن کے صحیح اور مرفوع ہونے پر ائمہ حدیث کا اتفاق ہے۔

(۲) استنباط مسائل کے لئے مرتب طریقے پر احادیث یکجا کرنا۔

(۳) حدیث کی مختلف سندوں کو ذکر کرنا تا کہ متن اور سند کا اختلاف اچھی طرح سامنے آجائے اور ایک موضوع سے متعلق تمام روایات کو ان کے طرق صحیحہ کے ساتھ مرتب شکل میں جمع کرنا، حسن ترتیب کے لحاظ سے مسلم بے نظیر ہے۔

امام ابوداؤد کا مقصد:

(۱) ان حدیثوں کو ذکر کرنا جن سے احکام مستنبط ہوتے ہیں، فضائل کی احادیث کو ضمنی طور پر ذکر کرتے ہیں مقصد بنا کر ذکر نہیں کرتے۔

---

(۱) المختصر التصحيح في تهذيب الجامع تراجم أبواب البخاري ۱/۹۳، مکتبہ دارالتوحید، ریاض

(۲) اپنی کتاب میں ان صحیح، حسن اور ایسی ضعیف روایتوں کو ذکر کرتے ہیں جو قابل عمل ہو، جو نا قابل عمل روایت ہے ان کو ذکر نہیں کرتے ہیں جہاں کہیں ایسی روایت ہے وہاں قال ابوداؤد کہہ کر اس کی نکارت بیان کر دیتے ہیں اور جہاں خاموش رہ جاتے ہیں سمجھ لینا چاہئے کہ یہ قابل عمل ہے اور ان کے نزدیک صحیح ہے۔

(۳) ان احادیث کو ذکر کرنا جن سے کسی فقیہ نے کسی بھی فقہی مسئلہ پر استدلال کیا ہے، امام ابوداؤد، امام نسائی کے برعکس باب کا آغاز اس روایت سے کرتے ہیں جو ان کے نزدیک اصح ما فی الباب ہوتی ہے پھر بعد میں وہ روایت ذکر کرتے ہیں جو مرجوح ہوتی ہے۔

امام ترمذی کا مقصد:

(۱) ان کا پہلا مقصد تو وہی ہے جو بخاری اور مسلم کا ہے یعنی صحیح احادیث کو جمع کرنا۔

(۲) ان کے مقاصد میں امام ابوداؤد کا مقصد بھی داخل ہے یعنی ان احادیث کو ذکر کرنا جو مسائل فقہیہ سے متعلق ہیں۔

(۳) ہر فقیہ کے مستدل کو جداگانہ باب میں ذکر کرتے ہیں؛ لیکن وہ ایک موضوع کی احادیث کا استیعاب نہیں کرتے بلکہ ہر باب میں عموماً صرف ایک حدیث لاتے ہیں اور باب کی باقی حدیثوں کی طرف وفی الباب عن فلان کہہ کر اشارہ کر دیتے ہیں۔

امام نسائی کا مقصد:

امام نسائی کا مقصدِ تالیف، زیادہ تر علل اسانید بیان کرنا ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر باب کے شروع میں وہ حدیث ذکر کرتے ہیں جس میں ان کے نزدیک کوئی علت ہو، ان علتوں کو بیان کرنے کے بعد وہ حدیث لاتے ہیں جو ان کے نزدیک صحیح ہو اس کے ساتھ استنباط احکام بھی پیش نظر رکھتے ہیں، مگر یہ انداز بہت لطیف ہوتا ہے، اسی لئے ان کے تراجم اپنی دقت نظر کے اعتبار سے بخاری کے بعد دوسرے نمبر پر ہے۔

ابن ماجہ کا مقصد:

ان کا انداز امام ابوداؤد کے مقاصد سے ملتا جلتا ہے، فرق اگر ہے تو یہ کہ ان کے یہاں صحت وحسن کا وہ اہتمام نہیں جو، ابوداؤد کے یہاں ہے۔ (م)

اصحاب صحاح کے مذاہب

امام بخاری کا مسلک:

امام بخاری کو بعض کتب حدیث میں شافعی قرار دیا گیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ امام بخاری فقہی مسائل میں حمیدی کے شاگرد تھے اور حمیدی امام شافعی کے براہ راست شاگرد تھے اس لئے بخاری شافعی تھے؛ لیکن علامہ کشمیری نے اس پر جرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ محض اتنی سی بات شافعی المسلک ہونے کے لئے کافی نہیں ورنہ تو امام بخاری کو حنفی المسلک کہنا چاہئے کیوں کہ امام بخاری، اسحٰق بن راہو یہ کے خاص شاگرد ہیں اور اسحٰق بن راہو یہ، عبداللہ بن مبارک کے مخصوص شاگرد تھے اور عبداللہ بن مبارک امام حنیفہ کی شاگرد تھے تو کیا اتنی سی بات سے یہ کہنا صحیح ہے کہ امام بخاری حنفی تھے، بخاری کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرنا آسان ہے کہ فقہی مسائل میں امام بخاری مجتہد تھے کسی کے مقلد نہیں تھے، جہاں بخاری نے امام ابوحنیفہ کی مخالفت کی ہے تو اس سے کہیں زیادہ امام شافعی کی مخالفت کی ہے، امام بخاری کے شافعی ہونے کی جو بات کہی جاتی ہے اس کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ مشہور مسائل میں بخاری نے امام شافعی کی موافقت کی ہے جیسے قرأت خلف الامام، رفع یدین، آمین بالجہر وغیرہ، شاید انہی مسائل میں موافقت کی وجہ سے یہ مشہور ہوگیا کہ وہ شافعی تھے، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔(۱)

امام مسلم کا مسلک:

ان کے بارے میں مشہور یہی ہے کہ شافعی ہیں، مگر علامہ کشمیری کے نزدیک امام مسلم کا شافعی ہونا کسی مستند دلیل سے ثابت نہیں، امام مسلم نے خود تراجم ابواب نہیں لکھے ہیں، اس لئے یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ کس امام کے مقلد تھے۔(۲)

امام ابوداؤد اور امام نسائی کا مسلک:

ان دونوں کی بارے میں ایک قول یہ ہیکہ یہ دونوں شافعی تھے، دوسرا قول ہے حنبلی تھے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام احمد، ابوداؤد کے مخصوص استاذ ہیں حنابلہ نے بکثرت ابوداؤد کی روایت سے استدلال کیا ہے اس لئے ان کو حنبلی کہا جاتا ہے۔

(۱) ابن القیم کی تحقیق میں آپ حنبلی تھے، علامہ طاہر جزائری کی نظر میں مجتہد مطلق تھے۔(م)

(۲) شیخ عبداللطیف سندی فرماتے ہیں کہ ترمذی اور مسلم کے متعلق عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ دونوں امام شافعی کے مقلد ہیں حالانکہ یہ دونوں مجتہد تھے۔(م)

ابن ماجہ کا مسلک:

ابن ماجہ کا بھی مسلک متعین طور پر معلوم نہیں، حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے ہے کہ ان کا حنبلی مسلک کی طرف میلان تھا، علامہ کشمیری فرماتے ہیں شاید ابن ماجہ شافعی تھے۔

امام ترمذی کا مسلک:

ان کے بارے میں عام رجحان یہ ہے کہ یہ شافعی تھے؛ لیکن مقلد جامد نہیں تھے، بلکہ کچھ مسائل میں امام شافعی سے اختلاف رائے رکھتے تھے جیسا کہ گرمی کے زمانے میں ظہر کی نماز تاخیر سے پڑھنا امام ترمذی کے نزدیک راجح ہے، جب کہ امام شافعی کچھ شرائط کے ساتھ تاخیر کو مستحب اور شرائط نہ پائے جانے کی صورت میں تعجیل کو مستحب مانتے ہیں، امام ترمذی نے امام شافعی کے مسلک کو نقل کر کے اس کی تردید کی ہے، ان کا یہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسے بہت سے مسائل میں حضرات صاحبین نے امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے، مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری ایسے مقامات کو دیکھ کر یہ کہنے پر مجبور ہوگئے ہیں کہ امام ترمذی مجتہد تھے مقلد نہیں احادیث کو سامنے رکھ کر خود مسائل کا استنباط کرتے تھے اگر یہ شافعی ہوتے تو امام شافعی سے اختلاف نہ کرتے؛ لیکن مولانا مبارکپوری کا یہ سمجھنا اس وجہ سے ہے کہ وہ متقدمین میں تقلید کے درجات سے واقف نہیں تھے اصول میں اپنے امام سے موافقت کرنا اور فروع میں اختلاف کرنا یہ تقلید کے مغائر نہیں ہے، امام ترمذی مقلد جامد نہیں تھے؛ بلکہ مقلد منتسب تھے۔(۱)

اصحابِ صحاح کی ولادت ووفات

نمبر شمار	اصحابِ صحاح	ولادت	وفات
(۱)	امام بخاری محمد بن اسماعیلؒ	شوال ۱۹۴ھ	بروز ہفتہ شوال ۲۵۶ھ
(۲)	امام مسلم بن حجاج القشیریؒ	۲۰۴ھ	۲۵ر رجب ۲۶۱ھ
(۳)	امام ابوداؤد سلیمان بن اشعث السجستانیؒ	۲۰۲ھ	۱۶ر شوال ۲۷۵ھ
(۴)	امام نسائی احمد بن شعیب ابوعبدالرحمٰنؒ	۲۱۵ھ	۱۳ر صفر ۳۰۳ھ
(۵)	امام ترمذی محمد بن عیسیٰ ابوعیسیٰؒ	۲۰۹ھ	۱۳ر رجب ۲۷۹ھ
(۶)	ابن ماجہ محمد بن یزید بن ماجہؒ	۲۰۹ھ	۲۲ر رمضان ۲۷۳ھ (م)

(۱) معارف السنن ۱/۲۲

امام ترمذی کے حالات

حافظ ابن الاثیر نے جامع الاصول میں امام ترمذی کا نسب اس طرح بیان کیا ہے:

ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ بن موسیٰ بن ضحاک سلمی، ضریر، بوغی، الحافظ، المشہور، سُلمی یہ ایک قبیلہ ہے جو بنی سُلیم کے نام سے موسوم ہے، قیس بن غیلان کی ایک شاخ ہے اسی قبیلے سے امام ترمذی کا تعلق تھا اس لئے سلمی کہلاتے ہیں، بوغ ترمذ سے چھ فرسخ قریب ایک گاؤں ہے وہیں کے رہنے والے تھے، اس لئے بوغی کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔ ترمذی کو تین بلکہ چار طرح پڑھا جاتا ہے۔

(۱) بفتح التاء وكسر الميم تَرْمِذ

(۲) بفتح التا والميم تَرْمَذُ

(۳) بكسر التاء والميم تِرْمِذُ، اہل ترمذ کے یہاں مشہور تا مفتوح اور میم مکسور ہے، لیکن دوسرے لوگوں میں مشہور بکسر التاء والمیم ہے۔

(۴) بعض لوگوں نے تاء اور میم دونوں کو مضموم کہا ہے تُرْمُذْ۔

پیدائش:

امام ترمذی کا سن پیدائش ۲۰۹ھ ہے اور بعض حضرات کے نزدیک ۲۰۰ھ ہے؛ لیکن پہلا قول زیادہ راجح ہے، وفات ۱۳؍رجب شب دوشنبہ ۲۷۹ھ میں ہوئی، مدت عمر ۷۰ سال ہے، سن وفات اور مدت عمر کو کسی نے اس شعر میں ظاہر کیا ہے:

الترمذي محمد ذو زين ☆ عطر وفات عمره فی عين (ع)

علامہ بقاعی لکھتے ہیں کہ امام ترمذی اصل میں مرو کے رہنے والے تھے، لیث بن سیار کے دور حکومت میں ان کے دادا سورہ مرو سے منتقل ہو کر ترمذ چلے آئے، یہیں بود و باش اختیار کرلیا، امام کی پیدائش ترمذ ہی میں ہوئی اور پرورش بھی یہیں ہوئی، شاہ عبدالعزیز نے بستان المحدثین میں لکھا ہے کہ امام ترمذی امام بخاری کے شاگرد تھے، امام مسلم، امام ابوداؤد اور ان کے شیوخ سے روایت نقل کرتے ہیں، بصرہ، کوفہ، ری، خراساں، حجاز، واسط، میں سالہا سال طلب علم کی وجہ سے مقیم رہے، حافظ ابن حجر نے ''تہذیب التہذیب'' میں لکھا ہے کہ: امام ترمذی نے مختلف ملکوں کا سفر کیا، خراسان، عراق،

حجاز کے مشائخ سے حدیثیں سنی، امام بخاری سے بہت کچھ استفادہ کیا، امام مسلم سے بھی حدیثیں سنی، اپنی جامع ترمذی میں امام مسلم سے ایک روایت نقل کی ہے وہ حدیث کتاب الصوم میں ہے: احصوا هلال شعبان لرمضان (۱) امام بخاری نے امام ترمذی سے دو حدیث روایت کی ہے اس کو اصطلاح میں روایة الأكابر عن الأصاغر سے موسوم کیا جاتا ہے، امام بخاری کا مقولہ ہے کہ کوئی محدث اس وقت تک محدث نہیں ہوسکتا جب تک اپنے سے بڑے، اپنے سے چھوٹے اور اپنے سے برابر سے علم حاصل نہ کرے، وہ دو حدیث جو امام بخاری امام ترمذی سے نقل کرتے ہیں ان میں سے ایک حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ہے، جو کتاب التفسیر میں سورہ حشر میں ہے ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها، قال: اللينة النخلة اس حدیث کوذکر کرکے امام ترمذی لکھتے ہیں سمع مني محمد بن اسمٰعيل هذا الحديث (۲) دوسری حدیث ابوسعید خدری سے ہے جس کے الفاظ ہیں يَا عَلِيُّ لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أن يَّجُنُبَ في هذا المسجدِ غيري وغيرَكَ اس کے بعد امام ترمذی لکھتے ہیں: سمع مني محمد بن اسمٰعيل هذا الحديث واستغربه (۳)

قوت حافظہ:

علامہ ذہبی، ابن حبان کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ امام ترمذی قوت حفظ میں ضرب المثل تھے، حاکم کا بیان ہے کہ عمر بن ملک کو کہتے ہوئے سنا کہ امام بخاری وفات پا گئے اور انہوں نے امام ترمذی کی طرح علم، حفظ، ورع اور تقوی میں کوئی اور خلیفہ نہیں چھوڑا، خدا کے خوف سے اتنا روئے کہ اخیر عمر میں نابینا ہوگئے، امام بخاری باوجود استاذ ہونے کے امام ترمذی سے فرمایا کرتے تھے تم نے جتنا فائدہ مجھ سے حاصل کیا اس سے زیادہ فائدہ میں نے تم سے حاصل کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی استاذ کو اگر ذہین شاگرد مل جائے تو ایسے شاگردوں سے استاذ کی معلومات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، ان کے قوت حافظہ کا مشہور واقعہ ہے کہ ان کو کسی شیخ سے احادیث کے دو صحیفے اجازۃً پہونچے تھے، ایک مرتبہ وہ سفر میں تھے کہ راستہ میں کسی منزل پر شیخ سے ملاقات ہوگئی، امام ترمذی نے چاہا کہ جو صحیفے ان کے پاس اجازۃً پہونچے ہیں ان کو قرأت شیخ سے حاصل کرلیں؛ چنانچہ شیخ سے ان اجزا کی قرأت کی درخواست کی، شیخ نے درخواست منظور فرمائی، اور کہا وہ اجزاء

(۱) ترمذی شریف، باب ما جاء إحصاء هلال، رقم الحدیث: ۶۹۰
(۲) ترمذی شریف ۲/۱۶۶، مکتبہ اتحاد، رقم الحدیث: ۳۳۰۳
(۳) ترمذی شریف، حدیث نمبر: ۴۰۹۲، تحقیق بشار عواد معروف ناشر دار الغرب الاسلامی، بیروت

لے آؤامام ترمذی نے اپنے محمل جا کران اجزاء کواپنے سامان میں تلاش کیا تو وہ نہ مل سکے اور پتہ چلا کہ وہ جز گھر پر رہ گئے ہیں، بڑے پریشان ہوئے پھر یہ ترکیب کی کہ سادہ کاغذ لے کرشیخ کی خدمت میں پہونچے، شیخ نے احادیث پڑھنی شروع کی اور امام ترمذی کاغذ پر نظر جمائے یہ ظاہر کررہے تھے کہ لکھے ہوئے، اجزاء کا شیخ کی قرأت سے موازنہ کررہا ہوں اچانک شیخ کی نگاہ سادہ کاغذ پر پڑی تو دیکھ کرفرمایا کہ تمہیں شرم نہیں آتی تم نے میرا وقت ضائع کردیا اس موقع پر امام ترمذی نے پورا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا میں نے آپ کا وقت ضائع نہیں کیا جتنی حدیثیں آپ نے پڑھی مجھے یاد ہوگئی، شیخ نے بطور امتحان سنانے کے لئے کہا امام ترمذی نے من وعن تمام احادیث سنادیں، شیخ کوشبہ ہوا کہ یہ حدیثیں پہلے سے یاد ہوں گی اس پر امام ترمذی نے فرمایا آپ مجھے اس کے علاوہ کچھ حدیثیں سنائیں شیخ نے مزید چالیس احادیث سنائیں امام ترمذی نے وہ حدیثیں من وعن سنادی شیخ یہ دیکھ کر بہت حیران ہوئے اورفرمایا ما رأیت مثلك (۱)

ان کے حفظ کا ایک دوسرا واقعہ جس کوحضرت شیخ الہند نے بیان فرمایا کہ ایک بار امام ترمذی جب کہ وہ نابینا ہوچکے تھے ایک قافلہ کے ساتھ اونٹ پرسوار ہوکرحج کوتشریف لے جارہے تھے راستہ میں ایک مقام پر چلتے ہوئے انہوں نے اپنا سر جھکالیا اور دیگر رفقاء کوبھی ایسا کرنے کی ہدایت دی رفقا نے حیران ہوکراس کی وجہ پوچھی تو امام ترمذی نے فرمایا کیا یہاں کوئی درخت نہیں ہے؟ ساتھیوں نے انکار کیا تو امام ترمذی نے گھبرا کر قافلہ کوروکنے کا حکم دیا اورفرمایا کہ اس کی تحقیق کرلو، مجھے یاد ہے کہ عرصہ دراز پہلے جب میں یہاں سے گزرا تھا تو اس جگہ ایک درخت تھا جس کی شاخیں جھکی ہوئی تھیں، جو مسافروں کے لئے پریشانی کا باعث تھا، اور سر جھکائے بغیر گزرنا ممکن نہ تھا، شاید اب وہ درخت کسی نے کاٹ دیا، اگر واقعہ ایسا نہیں ہے اور یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ یہاں درخت نہیں تھا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا حافظہ کمزور ہوچکا ہے؛ لہٰذا میں روایتِ حدیث ترک کردوں گا، رفقاء نے اتر کرتحقیق کی، تو لوگوں نے بتایا کہ واقعۃً یہاں درخت تھا مسافروں کی پریشانی کے باعث کٹوادیا گیا۔

فائدہ: بعض لوگ امام ترمذی کو مادرزاد نابینا کہتے ہیں؛ لیکن یہ قول ضعیف ہے ان کے حفظ کے مذکورہ واقعہ سے اس کی تردید ہوتی ہے علامہ جاراللہ زمخشری صاحب کشاف نے لکھا ہے کہ اس امت میں محدثین میں قتادہ کے سوا کوئی پیدائشی نابینا نہیں گزرے ہیں، زمخشری کے اس قول سے بھی ان حضرات کی تردید ہوتی ہے صحیح یہ ہے کہ وہ بینا تھے خوف خدا سے روتے روتے آنکھ کی بینائی جاتی رہی۔

---

(۱) مقدمہ احمد محمد شاکر ۱/۸

ابوعیسیٰ کنیت:

امام ترمذی کا نام محمد اور کنیت ابوعیسیٰ ہے اسی کنیت سے جامع ترمذی میں اپنے اقوال ذکر کرتے ہیں، لیکن اس میں کلام ہے کہ یہ کنیت رکھنا کہاں تک صحیح ہے؟ مصنف ابن شیبہ کی حدیث ہے: ان رجلا اکتنی بأبي عیسٰی فقال رسول اللہؐ ان عیسٰی لا أب له (۱) اور مصنف میں ہی ہے: إن عمر بن الخطاب ضرب إبنا له اکتنی بأبي عیسٰی فقال: إن عیسٰی لا أب له (۲) یعنی حضرت عمر نے اپنے صاحبزادے کو اس وجہ سے مارا تھا کہ انہوں نے اپنی کنیت ابوعیسیٰ رکھی تھی حضرت عمر نے فرمایا کہ عیسیٰ کے تو باپ نہیں تھے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ترمذی نے یہ کنیت کیوں اختیار فرمائی؟ کیا ان روایات کا ان کو علم نہیں تھا، بعض علماء نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ پہلی حدیث مرسل ہے یعنی اس میں صحابی کا نام حذف کر دیا گیا ہے اور دوسری حدیث موقوف ہے یعنی حضرت عمرؓ کا قول ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر پہلی حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو اس میں ابوعیسیٰ کنیت کی ممانعت نہیں ہے بلکہ اس میں حقیقت واقعہ کا اظہار ہے کہ عیسی علیہ السلام کے باپ نہیں تھے آنحضور نے بطور مذاق فرمایا تھا (۳) جیسا کہ ایک سائل نے آپ سے سواری مانگی تو آپ نے فرمایا کہ میں تجھے اونٹ کا بچہ دوں گا اس پر سائل نے کہا یارسول اللہ میں اونٹ کا بچہ لے کر کیا کروں گا، اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ جو اونٹ ہوگا وہ کسی اونٹنی کا بچہ ہی تو ہوگا، یہ بطور مذاق فرمایا تھا (۴) ابوعیسیٰ کنیت کے جائز ہونے کی دلیل ابوداؤد کی روایت ہے کہ مغیرہ بن شعبہ نے اپنی کنیت ابوعیسیٰ رکھی تھی (۵) حضرت عمر نے اس پر اعتراض کیا تو حضرت مغیرہ نے فرمایا کہ میں نے یہ کنیت حضور کی حیات طیبہ میں رکھی تھی آپ کو اس کا علم تھا؛ لیکن آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، ''اصابۃ فی تمییز الصحابہ'' میں حافظ ابن حجر نے امام بغوی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت مغیرہ بن شعبہ نے حضرت عمر کے گھر آنے کی اجازت چاہی اور اپنی کنیت ابوعیسیٰ ذکر کی، حضرت عمر نے پوچھا من ابو عیسیٰ حضرت مغیرہ نے کہا ''مغیرہ بن شعبہ'' اس پر حضرت عمر نے فرمایا کہ کیا عیسیٰ کے باپ تھے؟ تو اس کی شہادت بعض صحابہ نے دی کہ حضور نے ان کی کنیت ابوعیسیٰ رکھی ہے اس پر حضرت عمر نے فرمایا ان النبي غفرله وانا لا ندري

---

(۱) مصنف ابن أبی شیبة باب ما ذكر في الضحك وكثرته، رقم الحديث:۲۷۲۰۶

(۲) مصنف ابن أبي شيبة، رقم الحديث:۲۷۲۰۷

(۳) ترمذی شریف ۲/۲۰، مکتبہ اتحاد

(۴) ترمذی باب ما جاء في المزاح، رقم الحديث:۱۹۹۱

(۵) ابوداؤد، باب فيمن يتكنى بأبي عيسٰى، رقم الحديث:۴۹۶۳

ما یفعل بنا وکناه ابا عبد الله اس حدیث میں حضرت مغیرہ نے خبر دی ہے اس سے بڑھ کر جواز کی اور کیا دلیل ہوسکتی ہے۔(۱)

صاحب تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں لکھتے ہیں کہ ابوعیسیٰ کنیت کے مکروہ ہونے کی دلیل میں کوئی حدیث مرفوع، صحیح، صریح نہیں ہے اس لئے جواز ہی قرین قیاس ہے، رہا حضرت عمر کا اثر تو وہ حکم میں مرفوع کے نہیں ہے، اس لئے امام ترمذی پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔

فائدہ: شاہ عبدالعزیز صاحبؒ لکھتے ہیں کہ ترمذی نام کے تین بزرگ گزرے ہیں ایک ابوعیسیٰ ترمذی صاحب الجامع جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا ہے ان کی تین کتب آج تک یادگار چلی آرہی ہے، ایک ''جامع ترمذی'' دوسری کتاب ''شمائل ترمذی'' تیسری کتاب العلل (۲) دوسرے ابوالحسین محمد بن الحسین الترمذی یہ بھی جلیل القدر محدثین میں سے ہیں جو ترمذی کبیر کے نام سے معروف ہیں، بخاری میں ان کی ایک روایت موجود ہے، تیسرے حکیم ترمذی جو صوفی اور مؤذن تھے جن کی کتاب ''نوادرالاصول'' ہے اور زیادہ تر احادیث ضعیفہ پر مشتمل ہے، بعض لوگوں کو اشتباہ ہوگیا ہے وہ تینوں کو ایک سمجھتے ہیں، جو بالکل غلط ہے۔

جامع ترمذی اوراس کی خصوصیات

امام ترمذی کی یہ کتاب اپنی مختلف اور متنوع خصوصیات کی بنا پر کافی شہرت کی حامل ہے، اور صحاح ستہ میں شمولیت رکھتی ہے، اس کی بعض ایسی خصوصیات ہیں جو دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہے، جس کو شاہ عبدالعزیز نے بستان المحدثین میں ذکر کیا ہے۔

(۱) حسن ترتیب اور عدم تکرار کی وجہ سے یہ کتاب بے نظیر ہے۔

(۲) فقہاء کے مذاہب بیان کرتے ہیں، جس کی طرف کسی محدث نے توجہ نہیں دی، اسی کے ساتھ فقہاء کے وجوہ استدلال کو بھی ذکر کرتے ہیں اور راجح مذہب کی وجہ ترجیح بھی بیان کرتے ہیں اور مخالف کے دلائل بھی ذکر کرتے ہیں اور کبھی جج بن کر فقہاء کے درمیان محاکمہ بھی کرتے ہیں، ان وجوہات کی بنا پر ترمذی کی افادیت بخاری و مسلم سے بڑھ

---

(۱) الإصابة ۶/۱۵۷ مغيرة بن شعبة

(۲) احمد محمد شاکر نے مقدمہ میں امام ترمذی کی تصنیفات اس طرح ذکر کی ہیں (۱) الجامع الصحیح (۲) الشمائل (۳) العلل (۴) التاریخ (۵) الزہد (۶) الاسماء والکنی شرح ترمذی احمد بن شاکر ۱/۹۰ (م)

جاتی ہے کیوں کہ بخاری ومسلم سے خواص ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں جبکہ ترمذی سے عوام وخواص سب ہی مستفیض ہو سکتے ہیں۔(۱) خود ترمذی کا بیان ہے میں نے ترمذی لکھ کر اپنے زمانہ کے مشہور علماء کے سامنے پیش کیا تو سبھوں نے اس کو پسند کیا اور خود فرماتے ہیں جس کے گھر میں ترمذی ہو اس کو سمجھنا چاہئے کہ اس کے گھر میں بولنے والا نبی موجود ہے۔(۲)

(۳) حدیث ذکر کر کے اس کی حیثیت بتاتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے یا حسن یا غریب یہ بات بھی کسی اور کتاب میں نہیں ملتی۔

(۴) حدیث ذکر کرنے کے بعد اس کے متابعات وشواہد کی طرف اجمالی طور پر وفی الباب عن فلان وفلان سے اشارہ کر دیتے ہیں۔

(۵) راویوں کے نام والقاب اور کنیت کو ذکر کرتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سند میں راوی کا نام ہوتا ہے مگر وہ کنیت سے زیادہ مشہور ہوتا ہے اور کبھی سند میں کنیت ہوتی ہے اور وہ نام سے زیادہ مشہور ہوتا ہے، امام ترمذی نام کے بعد کنیت اور کنیت کے بعد نام ذکر کر دیتے ہیں اس سے دو راویوں کا شبہ ختم ہو جاتا ہے۔

(۶) غریب الاستعمال الفاظ کی شرح کرتے ہیں۔

(۷) امام ترمذی گاہے بگاہے یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ فلاں راوی کی ملاقات آنحضور سے ہے یا نہیں تا کہ پڑھنے والے کو معلوم ہو جائے کہ یہ روایت مرسل ہے یا مسند۔

(۸) یہ بھی بیان کرتے ہیں یہ روایت معمول بہا ہے یا نہیں، کتاب العلل میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ میں نے ترمذی میں جتنی روایتیں درج کی ہیں سوائے دو کے تمام روایتیں معمول بہا ہیں(۳) جن دو، روایت پر امت میں کسی فقیہ نے عمل نہیں کیا ہے، ان میں پہلی روایت عبداللہ بن عباس کی ہے جس کا مضمون ہے کہ حضور ﷺ نے مدینہ طیبہ میں بلا خوف وبلا بارش کے جمع بین الصلاتین کیا(۴) حالانکہ بلا عذر ائمہ کے یہاں جمع بین الصلاتین جائز نہیں ہے، دوسری

---

(۱) قال الإمام أبو اسمٰعيل عبد الله بن محمد الأنصاري: كتاب الترمذي عندي انفع من كتابي البخاري والمسلم لا يقف على الفائدة منهما إلا المتبحر العالم وكتاب أبي عيسىٰ يصل إلى فائدته كل احد من الناس، مقدمة على الترمذي أحمد شاكر ۸۸/۱

(۲) مرقاۃ المفاتیح ۲۳/۱۔ (۳) ترمذی ۲۳۳/۲، کتاب العلل، مکتبۃ الاتحاد

(۴) وعن ابن عباس قال جمع رسول اللهﷺ بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر، ترمذي ۴۷/۱، مكبة الاتحاد

روایت جومتروک العمل ہے وہ یہ ہے کہ شرابی اگر چوتھی بار پکڑا جائے تو اس کو قتل کرڈالو(۱) حالانکہ امت میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں دونوں حدیثیں معمول بہ ہیں؛ کیوں کہ احناف پہلی حدیث کو جمع صوری پر اور دوسری حدیث کو سیاست پر محمول کرتے ہیں۔

(۹) متعارض احادیث کے تعارض کو دفع کرتے ہیں۔(۲)

امام ترمذی کی تصحیح وتحسین

امام ترمذی فن حدیث کے بلا شبہ امام ہیں اس کے باوجود بعض موقعہ پر احادیث کی تصحیح وتحسین میں ان سے فروگذاشت ہوئی ہیں، مثلاً ''میزان الاعتدال'' میں علامہ ذہبی، کثیر بن عبداللہ بن عوف مزنی کے حالات میں لکھتے ہیں کہ امام جرح وتعدیل یحیی بن معین نے ان کے بارے میں "لیس بشئ" کہا ہے امام شافعی اور امام ابوداؤد نے "رکن من ارکان الکذب" فرمایا ہے، امام احمد نے ان کی روایت رد کردی ہے، دارقطنی نے ان کے بارے میں متروک اور ابوحاتم نے "لیس بالمتین" اور امام نسائی نے "لیس بثقة" ذکر کیا ہے، کثیر کے بارے میں مطرف بن عبداللہ مدنی کہتے ہیں کہ کثیر کو دیکھا بڑے جھگڑالو تھے، ہمارے اصحاب ان سے روایت نہیں لیتے تھے، لیکن امام ترمذی نے کثیر بن عبداللہ کی روایت "الصلح جائز بين المسلمين" نقل کرکے روایت پر صحیح ہونے کا حکم لگایا ہے جو سراسر غلط ہے(۳) اسی طرح یحیی بن یمان کے حالات میں علامہ ذہبی عبداللہ بن عباس کی حدیث ان النبي دخل قبرا فاسرج له سراجا(۴) ذکر کرکے لکھتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن لکھا ہے حالانکہ اس میں تین راوی ضعیف ہیں(۵)

صحیح بات یہ کہ جہاں کسی راوی کی تصحیح وتحسین میں امام ترمذی منفرد ہوں وہاں ان کی تصحیح وتحسین غیر معتبر ہے اور جہاں ائمہ حدیث کی موافقت کرکے تصحیح وتحسین کی ہے وہ معتبر ہے، ابوعبداللہ حاکم سے بھی ترمذی کی طرح تصحیح وتحسین میں

---

(۱) عن معاوية قال رسول اللهﷺ من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في ا لرابعة فاقتلوه، ترمذي ۱/۲٦۷، مكتبة الاتحاد

(۲) (۱۰) اگر کسی حدیث کی سند میں کوئی علت یا اضطراب ہو تو امام ترمذی اس کی مفصل تشریح کرتے ہیں (۱۱) اگر حدیث طویل ہو تو امام ترمذی عموما اس میں سے صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو باب سے متعلق ہو اس لئے ترمذی کی احادیث مختصر اور چھوٹی ہوتی ہیں (۱۲) جامع ترمذی کی ترتیب بہت آسان اور اس کے تراجم بہت سہل ہیں اور اس سے حدیث تلاش کرنا بہت آسان ہے۔(م)

(۳) ميزان الاعتدال ۳/٤۰۷، دارالمعرفة، بيروت

(۴) ترمذي باب ما جاء في الدفن بالليل، رقم الحديث: ۱۰۵۷

(۵) ميزان الاعتدال ٤/٤۱٦، دارالمعرفة، بيروت

غلطیاں ہوئی ہیں مگر دونوں کا پلّہ برابر نہیں ہے۔ تخریج احادیث ہدایہ میں ہے کہ حاکم کی تصحیح ترمذی اور دارقطنی کی تصحیح سے کم تر ہے اور بعض نے برابر بھی بتایا ہے البتہ ابن خزیمہ اور ابن حبان کی تصحیح کو حاکم کی تصحیح پر بالاتفاق ترجیح دی گئی ہے؛ لہٰذا صحیحین کی تصحیح کو حاکم کی تصحیح پر بدرجہ اولیٰ فوقیت ہوگی۔

محدث، حافظ، حجت، حاکم کی تعریفات

محدث: وہ شخص ہے جو حدیث کے سندوں اور رجال کی عدالت سے واقف ہو، جو شخص صرف حدیث کو سن لے اور سند ورجال کا علم نہ رکھتا ہو وہ محدث نہیں کہلائیگا۔

حافظ: جن کو ایک لاکھ حدیثیں یاد ہوں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ حافظ وہ ہے جو تمام رجال حدیث پر عبور رکھتا ہو، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ جتنی حدیثیں ان کو محفوظ ہوں وہ غیر محفوظ سے زائد ہوں۔

حجت: جن کو تین لاکھ حدیثیں یاد ہوں۔

حاکم: جن کو تمام حدیثیں متن وسند اور جرح وتعدیل کے ساتھ یاد ہو۔

ترمذی کی سند

اسناد الترمذي منا إلى الإمام الحافظ أبي عيسىٰ الترمذي

حصل لي الإجاز ة عن شيخي العلامة إبراهيم البلياوي صدر المدرسين بدارالعلوم ديوبند يروي رحمه الله عن شيخه المحدث شيخ الهند محمود حسن الديوبندي عن شيخه الحجة العارف محمد قاسم النانوتوي وعن شيخه المحدث الفقيه الشيخ رشيد أحمد الجنجوهي كلاهما يرويان عن المحدث الشيخ عبد الغني المجددي الدهلوي.

ح ويروى شيخ الهند عاليا عن الشيخ عبد الغني المجددي الدهلوي وعن الشيخ عبد الرحمن الفاني فتى وعن الشيخ أحمد علي السهارنفوري وعن الشيخ محمد مظفر النانوتوي وهؤلاء الأربعة يروون عن الشيخ المحدث محمد إسحاق الدهلوي،عن جده لامه المحدث الحجة الشاه عبد العزيز،عن والده الإمام الشاه ولي الله الدهلوي، عن شيخه أبو طاهر محمد

بـن إبـراهيـم الكردي المدني عن أبيه الشيخ إبراهيم الكردي المدني عن شيخه المزاحى يعني السـلـطـان بـن أحـمد عن شيخه الشهاب أحمد بن خليل السبكي عن شيخه النجم الغيطي عن شيـخـه الـزيـن زكريا عن شيخه العز عبد الرحيم بن محمد ا لفراط عن شيخه عمر بن الحسن الـمراغي عن شيخه الفخر بن أحمد البخاري، عن شيخه عمر بن طبرزد البغدادي، عن شيخه أبـو الـفتـح عبـد الـمـلك بـن أبـي القاسم عبد الله بن أبي سهيل الهروي الكروخي، عن شيخه القاضي الزاهد أبي عامر محمد بن القاسم بن محمد الأزدي.

ح قـال الـكـروخـي واخبـرنـا الشيـخ أبو نصر عبد العزيز بن محمد بن علي إبراهيم الترياقي والشيـخ أبو بكر أحمد بن عبد الصمد بن أبي الفضل بن أبي حامد الغورجي قالوا اخبرنا أبو مـحـمـد عبـد الـجبـار بـن محمد بن عبد الله بن أبي الجراح الجراحي المروزي المرزباني قال أخبـرنا أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضيل المحبوبي المروزي قال أخبرنا أبو عيسٰى مـحـمـد بـن عيسٰـى بـن سورة بن موسٰى الترمذي الحافظ، عن شيخه هناد عن شيخه وكيـع عـن شيـخـه إسرائيل عن شيخه سماك بن حرب عن شيخه مصعب بن سعد عن شيخه عبد الله بن عمر عن شيخه سيد الكونين النبي الأمي محمد بن عبد الله صلوٰة وسلاما دائمين إلى يوم الدين.

ترمذی کی سند کے چار حصے ہیں (۱) مجھ سے لے کر شاہ اسحٰق تک یہ کتاب میں نہیں ہے، (۲) شاہ اسحٰق سے عمر بن طبرزد بغدادی تک یہ کتاب میں بسم اللہ سے پہلے لکھا ہوا ہے، (۳) عمر بن طبرزد بغدادی سے امام ترمذی تک یہ کتاب میں بسم اللہ کی نیچے لکھا ہوا ہے، (۴) ترمذی سے نبی کریم ﷺ تک جس کو امام ترمذی نے حدیث کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

قَال الشيخُ عمرُ بنُ طَبَرزَدْ البَغْدَادِيُّ اَخْبَرَنَا الشيخُ أبو الفَتْحِ عبدُ المَلِكِ بنُ أَبِي القَاسِمِ عبدُ اللّٰهِ بنُ أبي سَهْلِ الهَرَوِيّ الكَرُوْخِيُّ في العَشْرِ الأَوَّلِ من ذِي الحِجَّةِ سنَةَ سَبْعٍ وأَرْبَعِيْنَ وَخَمْسِ مأةٍ بمكَّةَ شَرَّفَهَا اللّٰهُ وانا اَسْمَعُ قال: أنا القَاضِي الزَّاهِدُ أبو عامِرٍ محمودُ بنُ قاسمِ بنِ مُحَمَّدِ الأَزْدِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ قراءةً عليهِ وأنا اَسْمَعُ في ربيعِ الأَوَّل من سَنَةِ اثنينِ وثَمانِيْنَ وأربعِ مأةٍ قال الكروخي: واخبَرنَا الشيخُ أبو نصرٍ عبدُ العزيزِ بنُ مُحَمَّدِ بنِ عليٍّ بنِ ابراهيمَ التِّرْيَاقِيُّ والشيخُ ابو بكر احمدُ بنُ عبدِ الصمدِ بنِ أبي الفَضْلِ بنِ أبي حَامِدِ الغُورَجِيُّ رَحِمَهُمَا اللّٰه قراءةً عليهما وانا اسمعُ في ربيعِ الآخرِ من سنَةِ إحدى وثمانينَ وأَرْبَعِ مِأةٍ قالوا اخبَرَنَا ابو محمدٍ عبدُ الجبارِ بنُ محمدِ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ ابي الجَرَّاحِ الجَرّاحِي المَرْوَزِي المَرْزُبَانِيُّ قِراْةً عليهِ، انا ابو العبَّاسِ محمدُ بنُ احمدِ بنِ محبوبِ بنِ فُضَيْلِ المَحْبُوبِيُّ المَرْوَزِيُّ فأقرَّ بِه الشيخُ الثِقةُ الأمينُ انا ابو عيسى محمدُ بنُ عيسٰى بنِ سَورَةَ بنِ موسى التِرْمِذِيُّ الحافظ قال:

ترجمہ: شیخ عمر بن طبرزد البغدادی نے کہا ہمیں خبر دی شیخ ابوالفتح عبدالملک بن ابی القاسم عبداللہ بن سہل ہروی کروخی نے ۵۴۷ھ میں ذی الحجہ کے پہلے عشرے میں مکہ مکرمہ میں (اللہ تعالیٰ اس کو مکرم ومعزز رکھے) دراں حالیکہ میں سن رہا تھا، شیخ ابوالفتح عبداللہ بن ابی سہل نے کہا کہ ہمیں خبر دی قاضی زاہد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد ازدی نے اس حال میں کہ ان کے سامنے پڑھا گیا اور میں سن رہا تھا، ربیع الاول ۴۸۲ھ میں، کروخی کہتے ہیں اور ہمیں خبر دی شیخ ابونصر عبدالعزیز بن محمد بن علی بن ابراہیم التریاقی اور شیخ ابوبکر احمد بن عبدالصمد بن ابی الفضل بن حامد غورجی نے اس حال میں کہ ان دونوں کے سامنے پڑھا گیا اور میں سن تھا ربیع الاول ۴۸۱ھ میں، ان لوگوں نے کہا ہمیں خبر دی ابومحمد عبدالجبار بن محمد بن عبداللہ بن ابی الجراح جراحی مروزی مرزبانی نے دراں حالیکہ ان پر پڑھا گیا، ہمیں خبر دی ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل محبوبی مروزی نے پس اس کو برقرار رکھا شیخ نے جو ثقہ اور امین ہیں ہمیں خبر دی ابوعیسیٰ محمد بن عیسٰی بن سورہ بن موسیٰ ترمذی نے۔

قوله اخبرنا الشيخ: أخبرنا الشيخ سے کتاب الطهارت تک عمر بن طبرزد بغدادی کی عبارت ہے جس میں انہوں نے اپنی ترمذی کی سند بیان کی ہے، ترمذی کا نسخہ انہی کے واسطہ سے ہم تک پہونچتا ہے، امام ترمذی کی عبارت ابواب الطہارت سے شروع ہورہی ہے۔

فائدہ: لفظ ابن جب دو مسلسل ناموں کے درمیان آئے تو بغیر الف کے لکھا جاتا ہے، ہاں اگر شروع سطر میں آجائے تو پھر الف لکھ دیا جاتا ہے، اسی طرح ابن پہلے نام کی صفت ہوتا ہے، اس لئے اعراب میں پہلے عَــلَــم کے تابع ہوگا، یہاں عبدالملک بن ابوالقاسم میں ابن، عبدالملک کی صفت ہے۔(۱)

قوله: الهَرَوِی الکَرُوْخِي: بفتح الها والراء والياء للنسبة یہ ہرات کی طرف منسوب ہے جو خراسان کا ایک شہر ہے، کروخی بفتح الكاف وضم الراء بغیر تشدید کے یہ ہرات کا ایک قریہ ہے، یہ دونوں شیخ ابوالفتح کی صفت ہے۔

قاعدہ: سلسلہ سند میں جو صفت ذکر کی جاتی وہ راوی کی صفت ہوتی ہے، نہ کے اس کے باپ دادا کی، اس لئے ھروی اور کروخی، شیخ ابوالفتح کی صفت ہے ان کے والد ابوالقاسم کی نہیں، ہاں جہاں اس کی تصریح ہو کہ یہ صفت راوی کے باپ یا دادا کی ہے تو باپ دادا کی صفت ہوگی، جیسے یحیی بن سعید القطان کے بارے میں ایک خیال یہ ہے کہ قطان ان کے والد سعید کی صفت ہے۔(۲)

فائدہ: حافظ ابن صلاح اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ عرب کا دستور تھا کہ لوگوں کو ان کے قبیلے کی طرف منسوب کرتے تھے، لیکن جب اسلام دور دراز ممالک میں پھیل گیا اور اہل عرب دوسرے ممالک منتقل ہو گئے تو ان میں بہت سے لوگوں کا نسب محفوظ نہیں رہ سکا اس لئے لوگوں کا انتساب وطن کی طرف کرنے لگے، جو لوگ ایک وطن چھوڑ کر دوسرے وطن کی طرف منتقل ہو جاتے تھے اگر ان کی نسبت دونوں طرف کرنا ہو تو پہلے وطن اول کی طرف نسبت کریں گے پھر دوسرے وطن کی طرف اور بہتر یہ ہیکہ دوسرے وطن کی طرف نسبت کرتے وقت ثم کا اضافہ کر دیا جائے مثلا کوئی شخص مصر چھوڑ کر دمشق کو اپنا وطن بنالے تو کہا جائیگا فلان المصری ثم الدمشقی، نیز اگر کوئی شخص کسی بڑے شہر کے قریہ کا رہنے والا ہو تو اس کی نسبت قریہ کی طرف بھی کی جاسکتی ہے۔ الھروی الکروخی اسی نسبت کی قبیل سے ہے۔(۳)

قـوله: أخبرنا القاضي الزاهد: یہ شیخ ابوالفتح کے استاذ ہیں الازدی یائے نسبتی ہے ازد، یمن کے ایک قبیلہ کا نام

---

(۱) معارف السنن ۵/۱ (۲) معارف السنن ۶/۱ (۳) تحفة الاحوذی ۱۲/۱

ہے، صاحب قاموس لکھتے ہیں کہ ازد کوسین کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے یعنی اسد اور یہ فصیح تر ہے، انصار سب کے سب اسی کی اولاد ہیں، اسد بن خزیمہ ایک دوسرا قبیلہ ہے جب ازد کے زاء کوسین سے بدل دیا جائیگا تو ازد اور اسد میں فرق نہیں معلوم ہو سکے گا، اس لئے بعض لوگوں نے اشتباہ کو دور کرنے کے لئے یہ صورت اختیار کی ہے کہ ازدی کے لئے کہا جائیگا فلان من بنی الأسد یعنی الأسد الف لام کے ساتھ اور اسدی میں بغیر الف لام کے فلان من بنی اسد۔

قوله: قراءة عليه وانا اسمع: قراءة مصدر ہونے کی بنا پر اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں معنی میں ہوسکتا ہے اور حال ہونے کی بنا پر منصوب ہے، مبنی للمفعول ہونے کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی حال كونه يقرأ عليه وانا اسمع اور مبنی للفاعل ہونے کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی حال كونه قارئا عليه وانا اسمع، ''کفایہ'' میں خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ اگر شاگرد اس طرح حدیث کو حاصل کرے کہ کوئی ساتھی پڑھ رہا ہو اور استاذ سن رہا ہو اور دوسرے شاگرد بھی سن رہے ہوں تو سننے والے پر واجب ہے کہ سماع کی صراحت کرے یعنی یوں کہے حدثنا اور اخبرنا قراءۃ علیہ تاکہ سماع عن الشیخ کا شبہ نہ ہو، بہت سے محدثین قراءۃ علیہ کے اضافے کو واجب کہتے ہیں امام شافعی صرف اخبرنا کہنے کو کافی سمجھتے ہیں، تیسرا مذہب یہ ہے کہ قراءۃ علیہ کی تصریح اولیٰ ہے، ضروری نہیں، یہاں قراءۃ علیہ کی تصریح سے مقصد یہ ہے کہ میں قاری نہیں تھا دوسرے ساتھی قاری تھے۔(۱)

قوله الترياقي: منسوب إلى الترياق بكسر التاء ہرات کے ایک گاؤں کا نام ہے، الغورجي: بضم الغين وسكون الواو قاموس میں ہے غورہ، ہرات کے دروازہ کے پاس ایک گاؤں ہے راء کے بعد جیم کا اضافہ خلاف قیاس ہے، اصل ہونا چاہئے غوری، مراد اس سے احمد بن عبدالصمد بن ابی الفضل ہیں۔

قول: مرزباني: بفتح الميم وسكون الراء وضم الزاء منسبوب إلى المرزبان راوی ترمذی ابومحمد عبد الجبار کی صفت ہے، قاموس میں ہے مرزبان فارس کا ایک صوبہ ہے، مرزبان اصل میں فارسی لفظ ہے، فارسی میں مرز، کاشت والی زمین کو کہا جاتا ہے اور بان، صاحب کے معنی میں ہے، تو مرزبان کے معنی، صاحب ارض، زمیندار کے ہوئے، ابن اثیر کہتے ہیں مرزبان بہادر گھوڑ سوار کو کہتے ہیں بعض حضرات کہتے ہیں کہ فارسی میں یہ دہقان کے مرادف ہے۔

قوله فاقر به الشيخ الثقة الأمين: یہ عبارت ترمذی کے بعض نسخوں میں ہے اور بعض نسخہ میں نہیں ہے، بعض قلمی نسخوں میں عبارت اس طرح ہے قال أنبأ ابو العبَّاسِ محمدُ بنُ مَحْبُوبِ بنِ فُضَيْلِ المَحْبُوبِيّ

(۱) معارف السنن ۱/۷، الکفایہ ص: ۲۹۷

الـمَـرْوَزِيُّ الشيخُ الثقةُ الأمينُ قال: انبأ ابو عيسٰى بنُ سورةَ الترمذيُّ، اس میں فأقر به کالفظ نہیں ہے، یہ نسخہ خدا بخش خاں لائبریری پٹنہ میں موجود ہے، اس عبارت کی تین توجیہ کی گئی ہے اور اس کی بنیاد اس پر ہے کہ شیخ ثقہ امین سے مراد کون شیخ ہیں؟

پہلی توجیہ: بعض لوگوں نے اس کا مصداق عمر بن طبرزد بغدادی کے استاذ شیخ ابوالفتح عبدالملک کو قرار دیا ہے، اس صورت میں عبارت کا مطلب ہوگا کہ عمر بن طبرزد بغدادی کہتے ہیں کہ میں نے ترمذی شیخ ابوالفتح سے اس طرح حاصل کی کہ ہمارے ساتھی پڑھ رہے تھے اور میں سن رہا تھا، قاری نے پڑھا اور اپنے شیخ ابوالفتح کو خطاب کر کے کہا کہ کیا آپ کو آپ کے اساتذہ نے ترمذی کی خبر دی تو شیخ ابوالفتح نے اس کا اقرار کیا اور جواباً کہا ''ہاں''

دوسری توجیہ: شیخ سے مراد ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل محبوبی ہیں، جو ابومحمد عبدالجبار جراحی کے استاذ ہیں، اس صورت میں عبارت کا مطلب ہوگا کہ شیخ عبدالجبار کے تینوں شاگرد ابوالعباس کے پاس آئے یعنی استاذ کے استاذ کے پاس آئے اور دریافت کیا کہ کیا آپ نے ترمذی کی اجازت اپنے شاگرد عبدالجبار کو دی ہے؟ تو شیخ ابوالعباس نے اس کا اقرار کیا کہ ہاں میں نے خبر دی ہے۔

تیسری توجیہ: شیخ سے مراد ابومحمد عبدالجبار جراحی کو لیا جائے تو اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ شیخ عبدالجبار کے تینوں شاگرد نے اپنے شیخ عبدالجبار سے دریافت کیا کہ کیا ترمذی کی اجازت آپ کے شیخ ابوالعباس نے دی ہے؟ تو شیخ عبدالجبار نے اس کا اقرار کیا، حضرت شیخ الہند نے پہلی توجیہ کو پسند کیا ہے۔

تدریب الراوی میں علامہ سیوطی نے ذکر کیا ہے کہ جب کوئی شخص حدیث اپنے شیخ سے اس طرح حاصل کرے کہ خود اس نے اور استاذ نے نہ پڑھا ہو بلکہ کسی اور ساتھی نے پڑھا ہو اور اس نے ساتھی کی زبان سے سنا ہو تو کیا استاذ کا صرف سن کر خاموش رہنا کافی ہے، یا زبان سے تصدیق ضروری ہے؟ جمہور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ شیخ نے سن کر نہ انکار کیا نہ اقرار کیا تو شاگردوں کا اس شیخ سے روایت کرنا صحیح ہے کیونکہ السکوت فی معرض البیان بیان کے قاعدہ سے شیخ کا خاموش رہنا، اقرار ہی کے قائم مقام ہے، دوسرا رجحان: بعض شوافع اور اصحاب ظواہر کا ہے جو صراحتاً اقرار کو ضروری سمجھتے ہیں، تیسرا رجحان یہ ہے کہ سکوت کافی ہے البتہ صراحتاً تصدیق کرنا مندوب و مستحب ہے، اسی اختلاف کی وجہ سے اس عبارت کو یہاں ذکر کرنے کی ضرورت پیش آئی۔

أبواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

یہاں سے امام ترمذی کی عبارت شروع ہورہی ہے، امام ترمذی کی عادت ہے کہ عنوان میں بجائے کتاب کے ابواب ذکر کرتے ہیں، جیسے ابواب الصلاۃ، ابواب الزکاۃ، ابواب باب کی جمع ہے، جمع لاکر اشارہ کیا ہے کہ اس عنوان کے تحت بہت سارے باب ہیں اور یہی مطلب ہوتا ہے کتاب کا، عموماً کتاب کے ذیل میں بھی بہت سارے ابواب ہوتے ہیں اس لئے ابواب، کتاب کے مثل ہے صرف لفظ کا اختلاف ہے۔

طہارت کی قسمیں:

طہارت مصدر ہے، باب نصر اور کرم دونوں سے آتا ہے لغت میں اس کے معنی نظافت اور پاکیزگی کے ہیں، پاکیزگی کبھی تو حسی نجاست سے ہوتی ہے اور کبھی پاکیزگی حکمی نجاست یعنی حدث سے ہوتی ہے، طہارت خباثت کی ضد ہے شریعت میں خباثت تین طرح کی ہیں: (۱) نجاست حسی، جیسے پیشاب پائخانہ وغیرہ (۲) نجاست حکمی جس کو حدث کہا جاتا ہے (۳) نجاست معنوی گناہ، یہ بھی خبیث ہے اگر خباثت کا تعلق تینوں خبیث سے کردو تو طہارت کا مطلب ہوگا؛ نجاست حسی سے پاکی حاصل کرنا، نجاست حکمی سے پاکی حاصل کرنا اور ایک مطلب ہوگا؛ وضو کے ذریعہ دل کو پاک کرنا، اللہ تعالیٰ نے وضو کو ظاہر اور باطن کی پاکی کا ذریعہ بنایا ہے تو اب طہارت میں وضو علی الوضو بھی آجائیگا۔

ترتیب مسائل میں حضرات مصنفین کا انداز:

حضرات مصنفین اپنے اپنے مذاق کے مطابق کتاب کا آغاز مختلف عنوان سے کرتے ہیں جیسے امام بخاری نے کتاب الایمان سے آغاز کیا ہے، امام مسلم نے سند سے کتاب کو شروع کیا ہے، امام ابن ماجہ نے مناقب صحابہ سے اور امام ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے طہارت سے آغاز کیا ہے، سب کے نزدیک ان مسائل سے شروع کرنے کی خاص وجہیں ہیں، جن لوگوں نے کتاب کا آغاز کتاب الایمان سے کیا ہے ان کے پیش نظر یہ باتیں ہیں (۱) ایمان کا تعلق عقائد سے ہے اور اسلام میں عقائد کی حیثیت بنیاد کی ہے، اس لئے اس کو اول درجہ دیا گیا (۲) اعمال میں سب سے عمدہ ایمان ہے

لہٰذا اس کی شرافت کا تقاضہ ہے کہ اس سے کتاب کا آغاز کیا جائے (۳) تمام اعمال کی صحت کے لئے ایمان شرط ہے اور قاعدہ ہے کہ شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے، اس لئے پہلے کتاب الایمان کو ذکر کیا، جن لوگوں نے کتاب کا آغاز سند سے کیا ہے ان کے پیش نظر یہ ہے کہ حدیث کا مقصد اس کے مطابق عمل کرنا ہے اور عمل کے لئے حدیث کا صحیح ہونا ضروری ہے اور حدیث کی صحت کا مدار سند پر ہے لہٰذا سند کو اول درجہ دیا ہے، جن لوگوں نے کتاب کا آغاز مناقب صحابہ سے کیا ہے ان کے پیش نظر یہ ہے کہ امت کو پورا دین حضرات صحابہ کے واسطہ سے ملا ہے لہٰذا جب تک ان پر اعتماد نہ ہو جائے اس وقت تک دین پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا اس لئے مناقب صحابہ کو اول درجہ دیا ہے۔

جن لوگوں نے کتاب کا آغاز کتاب الطہارت سے کیا ان کے پیش نظر یہ ہے کہ ایمان کے بعد شریعت میں سب سے عمدہ عبادت ہے اور عبادت میں سب سے عمدہ نماز ہے اس لئے قرآن میں ایمان کے بعد نماز ہی کا ذکر آتا ہے، وجہ اس کی یہ سمجھ میں آتی ہے کہ عبادات میں سب سے سہل نماز ہے کیونکہ نماز کے اسباب انسان کو ہر جگہ آسانی سے حاصل ہوتے ہیں، دیگر عبادات کے لئے اسباب آسانی سے فراہم نہیں ہوتے اور نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے اس لئے طہارت سے کتاب کا آغاز کیا ہے۔

قوله عن رسول الله ﷺ : ہر جگہ امام ترمذی عن رسول اللہ ﷺ کا اضافہ کرتے ہیں، اس لئے اس قید کا فائدہ سمجھنا ضروری ہے، اس سے امام ترمذی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے اس عنوان کے ذیل میں جتنی حدیثیں ذکر کی ہیں سب مرفوع ہیں، صحابہ اور تابعین کے فتاوی ذکر نہیں کئے ہیں، اس قید کے اضافے کی ضرورت یہ پیش آئی کہ امام بخاری سے پہلے حضرات مصنفین اپنی کتابوں میں مرفوع، موقوف، مقطوع ہر طرح کی حدیثیں ذکر کرتے تھے، حضرات صحابہ کے فتاوی کو بھی ذکر کرتے تھے، جیسے ''موطا امام مالک'' ''جامع سفیان ثوری'' ''کتاب الآثار لابی یوسف'' سب سے پہلے صرف احادیث مرفوعہ کو ذکر کرنے کا امام احمد نے اہتمام کیا ہے، مسند احمد میں صرف مرفوع حدیثیں ہیں، مگر ان کی کتاب میں صحیح، ضعیف ہر طرح کی حدیثیں پائی جاتی ہیں، امام بخاری نے اپنی کتاب میں صرف احادیث مرفوعہ صحیحہ کا التزام کیا، اسی نقش قدم پر امام مسلم اور بعد کے محدثین چلے ہیں، امام ترمذی نے بھی وہی طریقہ اپنایا ہے اور صرف احادیث مرفوعہ کو اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے۔(۱)

---

(۱) معارف السنن ۱/۲۴

(۱) باب ما جاءَ لا تقبلُ صلاةٌ بغير طُهورٍ(۱)

(۱) حدثنا قُتيبةُ بن سعيدٍ، أخبرنا أبو عوانة عن سماك بن حَرْبٍ ح قال: ونا هنَّادٌ، نا وكيعٌ، عن إسرائيل، عن سماكٍ عن مُصْعَبِ بنِ سعدٍ، عن ابنِ عُمَرَ(۲) عن النبي ﷺ قال: "لا تُقبلُ صلاةٌ بغيرِ طُهورٍ ولا صَدَقَةٌ من غُلُولٍ" قال: هنَّادٌ في حَدِيثِهِ: إلا بِطُهُورٍ

قال ابو عيسٰى: هذا الحديثُ أصحُ شيءٍ في هذا البابِ وأحسنُ وفي الباب: عن أبى المَلِيحِ عن أبِيْهِ وأبى هُرَيْرَةَ وأنسٍ

وابو المليح بنُ أسامةَ: اسمُه عامرٌ، ويقالُ زيدُ بنُ أسامةَ بنُ عُمَيْرِ الهُذَلِي۔

بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں کی جاتی

ترجمہ: حدیث (۱) امام ترمذی بیان کرتے ہیں کہ ہم سے قتیبہ بن سعید نے حدیث بیان کی، (وہ کہتے ہیں) ہمیں ابوعوانہ نے خبر دی، سماک بن حرب سے روایت کرتے ہوئے، تحویل (امام ترمذی نے فرمایا) اور ہم سے ھناد نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں ہم سے وکیع نے حدیث بیان کی (وہ روایت کرتے ہیں) اسرائیل سے وہ سماک سے وہ مصعب بن سعد سے

---

(۱) ترجمۃ الباب: حضرات محدثین کی عادت ہے کہ احادیث سے پہلے اس کے مناسب عنوان کو ذکر کرتے ہیں اس کو ترجمۃ الباب کہا جاتا ہے، جس میں مصنف کسی چیز کا دعوی کرتے ہیں اور اس کے ذیل کی حدیث اس دعوی کی دلیل ہوتی ہے، عنوان کو مترجم بہ کہا جاتا ہے اور ذیل کی حدیثیں مترجم لہ کہلاتی ہیں اگر دونوں میں مطابقت نہ ہو تو محدث کی جلالت شان کے پیش نظر حدیث میں گہری نظر ڈال کر ترجمہ کو مترجم لہ کے مطابق کیا جاتا ہے یہ بڑا مشکل کام ہے، تراجم میں سب سے مشکل اور عمدہ تراجم بخاری کے ہیں، امام بخاری کا اس امت پر ایک قرض ہے جو اتنی محنت ومشقت کے بعد بھی ادا نہیں ہوسکا اور وہ ہے ترجمۃ الباب کا حل، دوسرے نمبر پر نسائی کا ترجمہ ہے وہ بھی دقیق تراجم ہیں، بہت موقع پر نسائی کا ترجمہ بخاری کے مطابق ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ تبادر ذہنی ہے کہ جو بات امام بخاری کے ذہن میں آئی بعینہ وہی بات نسائی کے ذہن میں بھی آئی، مگر یہ بات مستبعد معلوم ہوتی ہے، تراجم کا اتحاد ایک دو جگہ نہیں؛ بہت سی جگہوں پر ہے، اتنی جگہوں پر تبادر ذہنی بظاہر عقل کے خلاف ہے اس لئے بہتر بات یہ ہے کہ امام نسائی نے بہت سے مقامات پر امام بخاری کے تراجم کی پیروی کی ہے، یہ بات اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ امام بخاری، نسائی کے استاذ ہیں اور شاگرد کا استاذ کی پیروی کرنا، یہ معقول بات ہے، سب سے آسان ترجمہ امام ترمذی کا ہے، محدثین کا مقولہ ہے فقه المحدث فی تراجمه، علامہ کشمیری نے اس کے دو مطلب ذکر کئے ہیں (۱) فقہی مسائل میں مصنف کا رجحان ان کے تراجم سے معلوم ہوتا ہے (۲) محدث کا تفقہ یعنی ان کی سمجھداری کا اندازہ ان کے تراجم سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ حضرات محدثین بعینہ حدیث کو ترجمہ الباب بنا دیتے ہیں؛ کیوں کہ حدیث کی عبارت سب سے افصح ہوتی ہے۔

(۲) عبداللہ بن عمر مکثرین میں سے ہیں، مکثرین کہتے ہیں؛ جن کو ایک ہزار سے زائد حدیثیں یاد ہو مکثرین صحابہ یہ ہیں حضرت ابو ہریرہ، حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت انس رضی اللہ عنہم.

وہ ابن عمرؓ سے وہ نبی کریم ﷺ سے کہ آپ نے فرمایا: ''کوئی نماز پاکی کے بغیر قبول نہیں ہوتی اور نہ کوئی صدقہ غنیمت میں چوری کئے ہوئے مال سے قبول کیا جاتا ہے۔

ھناد اپنی حدیث میں (بغیر طہور کے بجائے) إلا بطھور کہتے ہیں (مطلب دونوں کا ایک ہے، صرف لفظوں کا فرق واضح کیا ہے) امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث اس باب کی صحیح ترین اور بہترین حدیث ہے اور اس باب میں ابوالملیح کی روایت ہے وہ اپنے والد سے اور حضرت ابو ہریرہ سے اور حضرت انس سے روایت کرتے ہیں اور ابوالملیح بن اسامہ کا نام عامر ہے اور کہا گیا ہے کہ زید ہے، یہ پورا نام ہے زید بن اسامہ بن عمیر الھذلی۔

تشریح — ح: یہ تحویل کی نشانی ہے،، محدثین کا دستور ہے کہ کسی حدیث کی دو یا اس سے زیادہ سند ہوں تو ایک سند کو مشترک شیخ تک بیان کر کے چھوڑ دیتے ہیں اور دوسری سند سے پہلے ''ح'' لکھتے ہیں پھر دوسری سند کو مکمل کر دیتے ہیں، یہاں مشترک شیخ سماک بن حرب ہیں، دوسری سند میں امام ترمذی کے استاذ ھناد ہیں ان کے استاذ وکیع ان کے استاذ اسرائیل ان کے استاذ سماک بن حرب ہیں، یہاں آ کر دونوں سند مل جاتی ہے، جس شیخ پر متعدد سند مل جائے اس کو مدار سند کہتے ہیں، اہلِ مغرب اس کو تحویل سے ماخوذ مانتے ہیں، تحویل کے معنی ہے نقل کرنا، یعنی ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہونا، یا تحول سے ماخوذ ہے جس کے معنی تغیر کے ہیں جس کا مطلب بھی تقریبا وہی ہے، یا یہ حال یحول حیلولة سے ماخوذ ہے، حیلولہ کے معنی آڑ اور دیوار کے ہیں گویا یہ لفظ دو سندوں کے درمیان آڑ اور دیوار ہے، بعض حضرات کہتے ہیں یہ الحدیث کا مخفف ہے اور الحدیث الی آخر الحدیث کا مخفف ہے، گویا عبارت ہے عن سماك بن حرب إلى آخر الحديث دوسرا قول: یہ صح کا مخفف ہے اور صح مخفف ہے صحیح کا۔

ح کو پڑھنے کے تین طریقے ہیں:

اہل مغرب اس کو ''تحویل'' پڑھتے ہیں، (۲) بعض لوگ تخفیف کے ساتھ بغیر مد کے ح پڑھتے ہیں (۳) بعض لوگ مد کے ساتھ حاء پڑھتے ہیں، بعض حضرات اس کو خاء پڑھتے ہیں جو مخفف ہے الخ کا اور الخ مخفف ہے الی آخر الحدیث کا، لیکن زیادہ مشہور حاء ہے۔

قوله لا تقبل: حدیث میں لا دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے (۱) کبھی نفی جنس کے لئے آتا ہے، جیسے لا رجلَ في الدارِ، جنس رجل کی نفی ہوگئی، (۲) کبھی نفی کمال کے لئے آتا ہے، جس کا مطلب ہے کہ جنس کا تو ثبوت ہوتا ہے؛ لیکن

اس جنس کے کمال کی نفی ہوتی ہے جیسے لا شجاع إلا علي (١) شجاعت تو اور لوگوں میں بھی پائی جاتی ہے؛ لیکن کامل شجاعت حضرت علی میں ہے، تو دوسرے لوگوں سے کمال شجاعت کی نفی ہوگئی، نفی جنس کی مثال لا تقبل صلاة الحائض إلا بخمار (٢) بالغہ عورت کی نماز بغیر ڈوپٹے کی ہوگی ہی نہیں، نفی کمال کی مثال لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد (٣) یعنی مسجد کے پڑوسی کی نماز کامل درجہ کی نہیں ہوتی ہے مگر مسجد میں۔

قبول: باب سمع سے آتا ہے، لغت میں اس کے معنی اخذ کے آتے ہیں، اس کی ضد رد ہے، قرآن میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے هو الذي يقبل التوبة عن عباده (٤) أي يأخذ التوبة.

قبول کے اقسام:

کسی چیز کے لینے کے دو طریقے ہیں (١) کسی چیز کو خوشی کے ساتھ لینا، (٢) ناراضگی کے ساتھ لینا، پہلی قسم کو قبول کامل اور دوسری قسم کو قبول مطلق کہا جاتا ہے، اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ پہلی قسم قبول حسن ہے اور دوسری قسم قبول غیر حسن ہے، اور یہ قسم قرآن سے مأخوذ ہے، جیسے فتقبلها ربها بقبول حسن (٥)

قبول مطلق کی تعریف:

قبول مطلق کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی کون الشئ من حيث يسقط عنه الفرض ويبرأ عنه الذمة یعنی تمام شرائط، ارکان کے ساتھ ادا کرنا۔ قبول مطلق یہ صحت کے مرادف ہے لہٰذا لا تقبل لا تصح کے معنی میں ہوگا۔

قبول کامل کی تعریف:

جس کام میں شرائط وفرائض کی علاوہ اور دیگر چیزوں کا لحاظ رکھا گیا ہو جیسے پورے اخلاص اور پورے خشوع وخضوع کے ساتھ نماز پڑھی جائے، اس میں ذمہ بھی ساقط ہوگا اور ثواب بھی ملے گا، قبول مطلق اور قبول کامل میں عام خاص کی نسبت ہے، قبول مطلق عام ہے، قبول کامل خاص ہے، لہٰذا قبول کامل، قبول مطلق کو مستلزم ہے؛ لیکن قبول مطلق، قبول کامل کو مستلزم نہیں، حدیث میں قبول کا لفظ دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے ایک حدیث میں ہے: لا تقبل صلاة حائض

---

(١) المنتقى شرح المؤطا باب ما جاء في المهاجرة
(٢) ترمذي باب ما جاء لا تقبل صلاة، رقم الحديث ٣٧٧
(٣) سنن الدارقطني باب الحث لجار المسجد، رقم الحديث ١٥٧١
(٤) الشورى: ٢٥ (٥) البقرة:٣٧

إلا بخمار یہاں قبول صحت کے معنی میں ہےاور لا تقبل صلاة آبق حتى يرجع إلى مولاه (۱) بھاگے ہوئے غلام کی نماز قبول نہیں جب تک کہ وہ اپنے آقا کے پاس لوٹ نہ آئے، اس میں قبول سے مراد قبول کامل ہے یعنی نماز تو ہوجائیگی؛ لیکن کامل نہیں ہوگی، یعنی ذمہ تو ساقط ہوجائیگا البتہ ثواب نہیں ملیگا، اب دیکھنا یہ ہے کہ یہاں قبول کے کون سے معنی مراد ہیں؟ یہاں قبول سے قبول مطلق مراد ہے جو دونوں قسموں کو شامل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ تُقْبَلُ فعل مضارع ہے اور جملہ فعلیہ حکم میں نکرہ کے ہوتا ہے اور نکرہ پر نفی داخل ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے؛ لہٰذا قبول کی تمام قسموں کی نفی ہوگئی اور قاعدہ ہے کہ عام کے ضمن میں خاص کی نفی ہوتی ہے لہٰذا قبول مطلق کی نفی سے کامل کی بھی نفی ہوجائیگی اور جیسا کہ اوپر گذرا قبول مطلق لا تصح کے مرادف ہے لہٰذا مطلب ہوگا کہ بغیر طہارت کے نماز ہوگی ہی نہیں۔

قوله صلاة : صلاة کی تنوین تنکیر کے لئے ہے اور نفی کے تحت واقع ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ ہے؛ لہٰذا فرض نمازیں، نفل نمازیں، اقامت والی نمازیں، سفر کی نمازیں، وقتیہ، غیر وقتیہ نمازیں سب اس میں داخل ہوگئیں اور تمام نمازوں کے لئے طہارت شرط ہے، رکوع سجدہ والی نماز میں باجماع امت طہارت شرط ہے۔

نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں طہارت کا حکم:

البتہ صلاۃ جنازہ، سجدۂ تلاوت، میں محدثین کا اختلاف ہے، جمہور کا نظریہ یہ ہے کہ صلاۃ کے عموم میں جنازہ کی نماز بھی داخل ہے، امام شافعیؒ کی طرف بعض لوگوں نے انتساب کیا ہے کہ وہ جنازہ کی نماز میں وضو کو شرط نہیں مانتے ہیں وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ امام شافعی غائبانہ نماز جنازہ کو جائز قرار دیتے ہیں، اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک صلاۃ جنازہ کی حقیقت صرف دعاء ہے اور دعا کے لئے وضو ضروری نہیں ہے، لیکن یہ انتساب غلط ہے، امام شافعیؒ صلاۃ جنازہ میں بھی وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں، حضرات شوافع نے اس کی صراحت کی ہے، صلاۃ جنازۃ، صلاۃ کے عموم میں داخل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے صلاۃ جنازہ کو بھی صلاۃ کہا ہے حدیث میں ہے: من صلى على الجنازة (۲) صلوا على النجاشي (۳) یہاں آپ نے جنازہ پر صلاۃ کا اطلاق کیا ہے، امام بخاری بھی اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

---

(۱) شعب الايمان میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں العبد الآبق لا تقبل له صلاة حتى يرجع إلى مواليه، التاسع والخمسون من شعب، رقم:۸۵۹۶، كنزل العمال، باب حق صحبة المملوك مع السيد، رقم:۲۵۱۱۱

(۲) شرح السنة للبغوي باب ا لصلاة على الجنازة في المسجد، رقم الحديث:۱۴۹۳

(۳) البخاري، باب سنة الصلاة على الجنازة ۱/۱۷۶، مكتبة الاتحاد

سجدۂ تلاوت میں امام بخاری کی رائے:

البتہ سجدہ تلاوت میں امام بخاری نے جمہور سے اختلاف کیا ہے، سجدہ تلاوت میں امام بخاری کی رائے ہے کہ وضوضروری نہیں، دلیل وہ حدیث ہے جس کو بخاری نے تعلیقا ذکر کیا کہ عبداللہ بن عمر بغیر وضو کے سجدہ تلاوت کرلیا کرتے تھے؛ لیکن جمہور سجدہ تلاوت میں بھی وضوکوضروری قرار دیتے ہیں اس لئے کہ سجدہ نماز کا بہترین رکن ہے لہٰذا صلاۃ کے عموم میں سجدہ تلاوت بھی داخل ہے، خلاصہ یہ کہ (۱) رکوع سجدے والی نماز میں متفق علیہ طور پر وضوضروری ہے۔ (۲) نماز جنازہ میں بھی اکثر لوگوں کے نزدیک بشمول بخاری کے وضوضروری ہے (۳) سجدہ تلاوت میں جمہور کے نزدیک وضو ضروری ہے، امام بخاری کے نزدیک وضوضروری نہیں ہے (۴) امام شعبی ابن جریرطبری، ابن علیہ کے نزدیک نہ جنازہ میں وضوضروری ہےاور نہ ہی سجدہ تلاوت میں ضروری ہے۔(۱)

قوله بغير طهور: طهور بضم الطاء مصدر ہے، جس کے معنی ہیں پاکی حاصل کرنا، بفتح الطاء اسم مصدر ہے، فَعُوْل کے وزن پر جو صیغہ آتا ہے وہ اسم آلہ کا معنی دیتا ہے، طہور کے معنی ہیں آلہ طہارت، یعنی پانی یا مٹی، طہور عام ہے جس میں وضو، غسل، تیمّم، طہارت بدن، طہارت مکان سب شامل ہیں؛ لیکن یہاں پرطہور سے مراد خاص وضو ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ حدیث آپس میں ایک دوسرے کی تفسیر کرتی ہے، ایک حدیث میں اجمال ہوتا ہے دوسری حدیث اس کی تفسیر کردیتی ہے الحديث يفسر بعضه بعضا (۲) بخاری میں یہی حدیث ان الفاظ میں ہے لا تقبل صلاة من احدث حتى يتوضأ (۳) یہاں وضوکا لفظ صراحتا موجود ہے، اس لئے ترمذی کی اس روایت میں طہور سے مراد وضو ہے، اصول حدیث میں پڑھا ہوگا، کبھی وضع عام ہوتا ہےاور موضوع لہ خاص ہوتا ہے یہاں طہور عام ہے مگر مراد خاص وضو ہے۔

مسئلہ فاقد الطہورین:

اسی روایت سے حضرات علماء نے فاقد الطہورین کا مسئلہ مستنبط کیا ہے، یعنی جس شخص کے پاس نہ پانی ہواور نہ مٹی وہ کیا کرے؟ اس مسئلہ میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ یہ شخص نماز نہ پڑھے بلکہ قضا

---

(۱) ابن سیدالناس نے النفح الشذی میں چوتھے مذہب کے بارے میں لکھا ہے هذا مذهب باطل وأجمع العلماء على خلافه ،النفح الشذی ۱/ ۳٤۱

(۲) قائله ا لقاضي عياض، المقترب في بيان المضطرب ١/ ١٦٩، دارابن حزم

(۳) بخاري، باب لا تقبل صلاة بغير طهور، رقم الحديث:١٣٥

کرے، امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ بلا وضوو بلا تیمّم نماز پڑھ لے اور نماز کی قضا ضروری نہیں، امام مالک فرماتے ہیں نہ ادا کرے گا نہ قضاء کرے گا نماز اس سے معاف ہے، امام شافعی سے اس سلسلے میں چار اقوال مروی ہیں، ایک امام ابوحنیفہ کے مطابق اورایک امام احمد کے مطابق، علامہ نووی فرماتے ہیں یہی راجح قول ہے، تیسرا قول ہے بلا وضوو تیمّم کے نماز پڑھنا مستحب ہے اور قضاء ضروری ہے اور چوتھا قول جو شوافع کے یہاں راجح ہے بلا وضو نماز پڑھے اور قضا کرنا واجب ہے، حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ نمازیوں کی مشابہت اختیار کرے اور بعد میں قضا کرے، امام ابوحنیفہ سے اسی قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور حنفیہ کے یہاں یہی مفتی بہ قول ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل:

باب کی حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور شرط کے بغیر مشروط یعنی نماز کا وجود نہیں ہوسکتا إذا فات الشرط فات المشروط پس بغیر طہارت کے محدث کے لئے نماز پڑھنے کی اہلیت ہی نہیں ہے؛ لہٰذا وہ حائضہ کے مثل ہوگیا، حائضہ رمضان میں روزہ نہیں رکھ سکتی ہے البتہ بعد میں قضاء کرتی ہے یہی حال فاقد الطھورین کا ہے، وہ اس وقت نماز نہیں پڑھے گا اور بعد میں قضا کریگا۔

امام مالک کی دلیل:

جب وضو اور تیمّم پر اس کو قدرت ہی نہیں تو ایسی حالت میں اس کو نماز کا مکلّف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے اور تکلیف مالا یطاق لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعها (۱) کی وجہ سے محال ہے اس لئے وہ ادا کا مکلّف نہیں اور جب ادا کا مکلّف نہیں تو قضاء کا بھی مکلّف نہیں اس لئے کہ قضاء ادا کی فرع ہے، اور اصل کی نفی سے فرع کی نفی خود بخود ہوگئی؛ لیکن ہم جواب دے سکتے ہیں کہ یہ تکلیف مالا یطاق نہیں ہے یہ تو اس وقت ہوتا جب کہ مٹی، پانی نہ ہونے کی صورت میں نماز کا ادا کرنا فرض ہوتا، ہم تو کہتے ہیں کہ نماز واجب ہے؛ لیکن اداء ابھی ضروری نہیں جب پانی یا مٹی پر قدرت ہو تب ادا ضروری ہے گویا کہ فاقد الطھورین نائم کے درجے میں ہے سونے والے پر نماز فرض ہے، لیکن نیند کی حالت میں ادائیگی فرض نہیں بلکہ بیدار ہونے کے بعد فرض ہے۔

امام احمد کی دلیل:

امام احمد فرماتے ہیں: بغیر وضو کے ہی نماز پڑھ لے گا اس لئے کہ وہ اتنی ہی چیز پر قادر ہے، اس لئے جس طرح

---

(۱) البقرة:۲۸۶

قادر ہے اسی طرح نماز پڑھ لے، آپ ﷺ کے ارشاد إذا امرتكم بشيء فافعلوا ما استطعتم(۱) جب بغیر وضو ادا کرنے سے وہ بریٔ الذمہ ہو گیا تو اب اس کی قضاء کی ضرورت نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے مفتی بہ قول کی دلیل:

امام شافعی کے یہاں ادا بھی ضروری ہے اور قضا بھی ضروری، ادا ضروری ہے اس کی دلیل حضور ﷺ کا ارشاد ہے: إذا امرتكم بشيء فافعلوا ما استطعتم جب میں تم کو کسی بات کا حکم دوں تو جتنی طاقت ہے اتنا کرو، نماز پر چونکہ اس کو قدرت ہے لہٰذا جس طرح قدرت ہے اس طرح ادا کرے، قضا کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اس لئے بغیر وضو کے نماز مکمل نہیں ہوئی، لہٰذا جب اس کو پانی یا مٹی پر قدرت ہو تو وضو یا تیمّم کر کے نماز کی قضا کرے، گویا وہ صورت صلاۃ تھی اور یہ حقیقت صلاۃ ہے، پہلے صورت صلاۃ پر قدرت تھی اس لئے وہی کرے اور جب حقیقت صلاۃ پر قدرت ہوئی تو وہ کرے۔

حضرات صاحبین کی دلیل:

پہلی دلیل مسلم کی روایت ہے کہ عاشورہ کا روزہ جب فرض ہوا تو حضرات صحابہ کو اس کا علم نہیں تھا کہ دسویں محرم کا روزہ فرض ہے آپ نے پورے مدینے میں اعلان کرایا کہ جن لوگوں نے اب تک کھایا نہیں ہے وہ روزے کی نیت کر لیں اور جن لوگوں نے کھا پی لیا ہے وہ روزہ دار کی مشابہت اختیار کریں اور بقیہ دن بھوکے پیاسے گزار دیں۔ یہاں روزہ داروں کی مشابہت کا حکم دیا گیا ہے۔(۲)

دوسری دلیل: اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص حج کا احرام باندھ کر حج کو فاسد کر دے تو وہ شخص سارے افعال حج ادا کرے اور آئندہ سال اس کی قضا کرے، گویا حاجیوں کی مشابہت اختیار کرنے کا حکم دیا گیا، اسی طرح اگر کوئی عورت درمیان دن میں حائضہ ہو جائے تو حکم ہے کہ وہ پورے دن بغیر کھائے پیئے گذار دے اس طرح بہت سی مثالیں شریعت میں موجود ہیں، اس لئے فاقد الطہورین بھی نمازیوں کی مشابہت اختیار کرے اور بعد میں قضاء کرے، صاحبین کی یہ دلیل بہت مضبوط ہے اسی لئے امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرح رجوع کر لیا تھا۔

---

(۱) بیہقی کی سنن کبری میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں "اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم" باب المريض يفطر ثم لم يصح، رقم الحديث: ۷۰

(۲) عمدة القاري ۸/ ۲۳۵، مکتبہ زکریا

قولـه ولا صـدقة من غلول: صدقة کا عطف ہے صلاۃ پر، تو جس طرح صلاۃ کا عامل لا تـقبل ہے اسی طرح صدقۃ کا عامل بھی لا تقبل ہوگا، تقدیر عبارت ہوگی ولا تـقبل صدقة من غلول، صدقہ عام ہے، فرض صدقہ اور نفل صدقہ دونوں کو شامل ہے، قرآن میں ہے إنـما الصدقات للفقراء (۱) یہاں صدقات سے مراد زکوۃ ہے، صدقة یہ صدق سے ماخوذ ہے اس کے مادہ ص. د. ق میں سچائی کے معنی پائے جاتے ہیں اسی مناسبت سے عورت کے مہر کو صِداق کہا جاتا ہے اس لئے کہ مرد عورت کو مہر دے کر اپنی سچی رغبت کا اظہار کر رہا ہے اور اللہ کے راستے میں غریبوں پر خرچ کرنے کو بھی صدقہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ انسان غریبوں پر خرچ کر کے ظاہر کرتا ہے کہ فقیروں کے ساتھ ہمدردی کرنا ایک سچی حقیقت ہے۔

غلول کے معنی کی تحقیق:

یہ مصدر ہے باب نصر سے غلّ یغل غلولۃً، یہ فک ادغام کے ساتھ غلل یغلل بھی پڑھا جاتا ہے قرآن میں دونوں طرح آیا ہے ومن يغلل يأت بما غلّ يوم القيامة (۲) لغت میں غلول کے اصل معنی ہے مال غنیمت میں تقسیم سے پہلے خیانت کرنا ہے، پھر توسع کر کے مطلقا خیانت کو غلول کہا جانے لگا اور اب تعمیم کر کے ہر مال حرام کو غلول کہا جاتا ہے، یہاں غلول کے یہی عام معنی مراد ہے، اب معنی ہوگا کوئی صدقہ حرام مال کا قبول نہیں کیا جاتا، گویا خاص بول کر عام معنی مراد لیا گیا ہے۔

حدیث کے دونوں جملوں میں ربط:

حدیث کے دونوں جملوں میں ربط یہ ہے کہ حدیث کے پہلے ٹکڑے لا تـقبـل صلا ة بـغيـر طهور میں عبادت بدنی کا ذکر ہے اور لا صدقة مـن غلول میں مالی عبادت کا ذکر ہے، گویا دونوں جملوں میں عبادت کا ذکر ہے اور حدیث کا مطلب ہے کہ جس طرح بغیر وضو کے نماز صحیح نہیں ہوتی اسی طرح مال حرام کا صدقہ صحیح نہیں ہوتا، نماز کے لئے طہارت شرط اور صدقہ کے لئے مال حلال شرط ہے، دوسرا ربط یہ ہے کہ لا تـقبـل صـلاة بغير طهور میں طہارت ظاہری کا بیان ہے کیوں کہ وضو، تیمّم وغیرہ انسان کے ظاہری عضو کو پاک کر دیتا ہے اور ولا صـدقة مـن غـلـول میں طہارت باطنی یعنی دل کی پاکی کا بیان ہے؛ کیوں کہ صدقہ کرنے سے دل میں جو بخل کی گندگی ہوتی ہے وہ دور ہو جاتی ہے پس طہارت ظاہری کے بعد طہارت باطنی کا بیان ہوا یعنی پہلے جملے میں طہارت جسم کا بیان ہے اور دوسرے جملے میں طہارت قلب کا بیان ہے، حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی بغیر طہارت کے نماز کا ہدیہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں پیش کرے

(۱) التوبة:٦٠ (۲) آل عمران:١٦١

تو اللہ تعالیٰ اس ہدیہ کو رد کر دیتے ہیں اور اگر کوئی مال حرام کا ہدیہ اللہ کی راہ میں پیش کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس مال کو اس کے منھ پر مار دیتے ہیں۔

سوال: حدیث کا مطلب ہے کہ مال حرام کا صدقہ قبول نہیں ہوتا ہے یہاں غلول ایک خاص لفظ استعمال کر کے اس کے عام معنی مراد لئے گئے ہیں، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب عام معنی مراد لینا تھا تو عام لفظ ہی کیوں نہیں استعمال کیا گیا کہد یا جاتا ولا صدقة من مال حرام خاص لفظ بول کر عام معنی مراد لینے کی مصلحت کیا ہے؟

جواب: آپ ﷺ کا کلام بلاغت سے پُر ہوتا ہے، بیان کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کسی چیز کو اس طرح ذکر کیا جائے کہ مذکور کو دیکھ کر غیر مذکور کا علم خود بخود ہو جائے جیسے قرآن میں ہے لا تقل لهما اف (۱) اف کے ذکر سے ضرب وشتم کا حال خود بخود معلوم ہو گیا، کہ جب والدین کو اف کہنے کی ممانعت ہے تو مارنے اور گالی گلوچ کی کہاں اجازت ہوگی؟ اسی طرح یہاں بھی سمجھنا چاہئے کہ مال غنیمت میں تقسیم سے قبل چوری کرنے والے کا حصہ ہوتا ہے اس کے باوجود اگر کوئی مجاہد مال غنیمت کا سرقہ کرے تو حرام ہے جبکہ چور کا کچھ نہ کچھ اس میں حق ہے تو پھر وہ مال جس میں خیانت کرنے والے کا کوئی حق نہ ہو اس میں خیانت کرنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

مال حرام کا حکم:

حضرات علماء لکھتے ہیں اگر مال حرام کا کوئی صدقہ کرے اور اس میں ثواب کی نیت کرے تو دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، اس لئے کہ مال حرام اللہ تعالیٰ کے نزدیک ناپاک ہے اور ناپاک چیز کا ہدیہ بارگاہ خداوندی میں پیش کرنا بڑی بے ادبی ہے اور خدا کی بے ادبی کفر ہے، قرآن میں ہے ولا تیمموا الخبيث (۲) کہ مال حرام کو اللہ کے راستہ میں خیرات کرنے کا قصد تک مت کرو، اسی طرح اگر کسی فقیر کو معلوم ہو کہ یہ مال حرام ہے اور اس کو لے کر، دینے والے کا شکریہ ادا کرے تو لینے والا فقیر بھی کافر ہو جائیگا، اس لئے کہ ناپاک مال کو جان بوجھ کر قبول کر کے اس نے بھی اللہ تعالیٰ کی بے ادبی کی، اگر کسی کے پاس مال حرام ہو اور مالک معلوم ہو تو مالک کو واپس کر دے اور اگر مالک معلوم نہ ہو، نہ ہی اس کے کسی وارث کا علم ہو تو اس مال کو صدقہ کر دے، بظاہر حدیث اور فقہاء کے کلام میں تعارض معلوم ہو رہا ہے اس لئے کہ حدیث میں مال حرام کے صدقہ سے منع کیا گیا ہے جبکہ فقہاء نے مالک معلوم نہ ہونے کی صورت میں صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے، لیکن غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ حدیث کا مطلب ہے کہ مال حرام

(۱) بنی اسرائیل: ۲۳ (۲) البقرة: ۲٦۷

ثواب کی نیت سے صدقہ کرنا حرام ہے اور فقہاء کے کلام کا مطلب ہے کہ مال حرام سے اپنے ذمہ کو فارغ کرنے کے لئے بلا نیتِ ثواب صدقہ کردے، شریعت کے حکم کی بجا آوری کے لئے، ظاہر ہے کہ شریعت کے حکم کے امتثال پر یقیناً ثواب ہوگا؛ لیکن یہ ثواب صدقہ کی بنا پر نہیں بلکہ امتثال امر کا ثواب ہے۔

قوله قال هناد في حديثه إلا بطهور: امام ترمذی نے اس حدیث کو دو شیخ سے بیان کیا ہے دونوں میں فرق کرتے ہیں کہ قتیبہ بن سعید کی حدیث روایت باللفظ ہے انہوں نے وہی لفظ ذکر کیا ہے جو اصل حدیث میں ہے اور ھناد کی حدیث روایت بالمعنی ہے، الفاظ بدلے ہوئے ہیں اگر چہ معنی وہی ہے جو بغير طهور کا ہے۔

قال ابو عيسیٰ هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب و أحسن: اصح اور احسن دونوں اسم تفضیل کا صیغہ ہے، اسم تفضیل میں زیادتی کے معنی پائے جاتے ہیں جس کا مطلب ہوتا ہے کہ مفضل میں مفضل علیہ سے زیادتی ہے، لہٰذا اصح کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حدیث زیادہ صحیح ہے اور دوسری حدیث صرف صحیح ہے۔

سوال: امام ترمذی بہت سی جگہ اصح اور احسن کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ وہ حدیث صحیح تو کیا حسن بھی نہیں ہوتی ہے جیسے حدیث مفتاح الصلاة الطهور (١) پر امام ترمذی نے اصح ہونے کا حکم لگایا ہے حالانکہ حدیث کے راوی محمد بن عقیل محدثین کے یہاں مختلف فیہ ہیں، بعض لوگ اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں، امام بخاری نے محمد بن عقیل کو مقارب الحدیث کہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث حسن صحيح تو نہیں ہے البتہ حسن صحيح کے قریب ہے ایسی حدیث پر اصح ہونے کا حکم کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: یہ ترمذی کی ایک اصطلاح ہے، امام ترمذی جہاں کہیں لفظ صحیح یا حسن استعمال کرتے ہیں وہاں صحیح اور حسن کے اصطلاحی معنی مراد ہوتے ہیں؛ لیکن جہاں کہیں اصح اور احسن استعمال کریں وہاں اس کے لغوی معنی مراد ہوتے ہیں، لغت میں اصح کے معنی ہیں سب سے اچھا، احسن کے معنی ہیں سب سے عمدہ، لہٰذا ضعیف حدیث کو بھی لغوی معنی کے اعتبار سے اصح یا احسن کہا جاسکتا ہے، گویا اصح یا احسن ہونا اضافی ہے یعنی باب میں جتنی حدیثیں ہیں ان میں سب سے عمدہ اور اعلیٰ یہ حدیث ہے خواہ فی نفسہ وہ حدیث صحیح ہو یا نہ ہو۔

تنبیہ: امام ترمذی کا عبداللہ بن عمر کی اس روایت پر اصح کا اطلاق کرنا بظاہر صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ حدیث مسلم اور سنن اربعہ کی ہے اور بخاری و مسلم کی متفق علیہ روایت حضرت ابو ہریرہ کی لا تقبل صلاة من احدث حتى يتوضأ (٢)

---

(١) ترمذي باب ما جاء مفتاح الصلاة الطهور، رقم الحديث:٣

(٢) البخاري، باب لا تقبل صلاة بغير طهور، رقم الحديث: ١٣٥

ہے، محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ سب سے عمدہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اس کے بعد افراد بخاری پھر افراد مسلم کا نمبر آتا ہے لہٰذا اصح اور احسن ابو ہریرہ کی روایت کو کہنا چاہئے۔

فائدہ: امام ترمذی کی یہ بھی عادت ہے کہ وہ باب کے ذیل میں صحیح حدیث کا علم ہوتے ہوئے جس کو ارباب صحاح نے ذکر کیا ہے، اس روایت کو ذکر نہیں کرتے ہیں بلکہ ضعیف روایت کو ذکر کرتے ہیں اور اس کا ضعف بھی ظاہر کر دیتے ہیں اس سے امام ترمذی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والوں کو اس حدیث کے ضعف کا علم ہو جائے۔

قولـه وفي البـاب الخ: چونکہ ترمذی میں احادیث کا ذخیرہ بہت کم ہے، اس لئے اس کی تلافی کے لئے اخیر میں وفی الباب کے ذریعہ باب کی باقی روایات کی طرف اختصاراً اشارہ کر دیتے ہیں اور وفی الباب میں جن صحابی کا نام لیتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان صحابی سے اس مضمون کی روایت مروی ہے بعینہ وہی حدیث مروی ہونا ضروری نہیں ہے اور یہ بھی امام ترمذی اپنی یادداشت کی بنا پر کہتے ہیں ہوسکتا ہے کہ اس باب میں ان کے علاوہ صحابی کی بھی روایت ہو۔

قـوله: وأبو المليح: ابوالملیح عن ابیہ میں مقصد ابوالملیح کے والد کو بیان کرنا ہے کیوں کہ وہی صحابی ہیں ابوالملیح یہ کنیت ہے اور والد کا نام اسامہ ہے اور ابوالملیح کا نام عامر ہے، بعض لوگوں نے عامر کے بجائے زید نام بتایا ہے اور دادا کا نام عمیر ہے، قبیلہ ھذیل سے تعلق کی بنا پر ان ہذلی کہا جاتا ہے۔

(٢) باب ما جاء في فضلِ الطُّهورِ

(٢) حـدثنا إسحٰقُ بنُ موسٰى الأنصاريُّ، حدثنا معنُ بنُ عيسٰى حدثنا مالكُ بنُ أنسٍ ح وحـدثـنا قُتَيْبَةُ عن مالكٍ عن سُهيلِ بنِ أبي صَالحٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ أبي هُرَيْرَةَ قال: قال رسول الـلـهﷺ: "إذا تَوَضَّأَ العبدُ المُسْلِمُ أوِ المؤمِنُ، فَغَسَلَ وجهَهُ خَرَجَتْ مِنْ وجْهِه كلُّ خَطِيئةٍ نَظَرَ إلَيهَا بِعَيْنَيْهِ مع الماءِ، أو مع آخرِ قَطْرِ الماءِ، أو نحْوَ هذا (١) وإذا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتْ مِنْ يَدَيْهِ كُلُّ خَطِيْئَةٍ بَطَشَتْهَا يَدَاهُ مع المَاءِ، أو مع آخِرِ قَطْرِ المَاءِ حتّى يَخْرُجَ نَقِياً من الذُّنُوْبِ.

قـال أبـو عسٰى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهو حديثُ مالكٍ عن سُهَيلٍ عن أبيه عن أبي هُريـرةَ وأبو صالح والدُ سهلٍ هو "أبو صالح السَّمَّان" واسمُهُ "ذَكْوَانُ" وأبوهُريرَةَ اخْتُلِفَ

(١) حدیث کی کتابوں میں نحو ھذا روایت بالمعنی کے لئے آتا ہے اور مثل ھذا روایت باللفظ کے لئے آتا ہے۔

فـي اسـمِـهِ فـقـالـوا: "عَبْدُ شَمْسٍ" وقالوا "عبدُ اللّٰهِ بنُ عَمْرو" وهكذا قال محمدُ بنُ اسماعيلَ وهو الأصحُ.

وفـي البابِ عَنِ عُثْمَانَ وثَوْبَانَ، والصُّنَاْبِحيُّ، وعَمرُوبن عَبَسَةَ وسَلَمَانَ وعبد اللّٰهِ بنِ عمرو۔ والصُّنَابِحِيُّ هذا الذي روى عن النبيﷺ في فَضْلِ الطَّهُوْرِ: هو عبدُ اللّٰهِ الصُّنَابِحيُ

والـصُّـنَـابِـحِـيُّ الـذي روى عـن أبـي بكرٍ الصدِّيق ليس له سِمَاعٌ من رسولِ اللّٰهﷺ واسـمُـهُ عبـدُ الـرحمٰن بن عُسَيْلةَ ويُكْنٰى أبا عبدِ اللّٰهِ رَحَلَ إلى النَّبِيِّﷺ فَقُبِضَ النَّبِيُّﷺ وهو في الطَّرِيقِ وقد رَوَى عن النَّبِيِّﷺ أَحَادِيْثَ.

والـصُّـنَـابِحُ بْنُ الأَحمسى صاحِبُ النَّبِيُّﷺ يُقَالُ لَهُ "الصُّنَابِحِيُّ" أيضاً وإنّما حديثُه قال: سَمِعتُ النبيَّﷺ يقولُ: إنِّي مُكَاثِرٌ بكم الأُمَمْ فلا تَقْتَتِلُنَّ بَعْدِي"

پاکی کی فضیلت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲) (سند کا ترجمہ اسی طرح کریں گے جس طرح پچھلے باب میں کیا گیا ہے، حدیث کا ترجمہ) حضور پاکﷺ نے فرمایا جب بندہ مسلم (راوی کو شک ہے کہ حضور نے العبد المسلم فرمایا یا العبد المؤمن فرمایا) وضو کرتا ہے پس اس نے اپنا چہرہ دھویا تو اس کے چہرے سے ہر ایسا گناہ نکل جائیگا جس کی طرف اس کی آنکھ نے دیکھا ہے، پانی کی ساتھ یا (فرمایا) پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ یا اس جیسا کوئی کلمہ فرمایا (یہاں بھی راوی کو شک ہے) اور جب اپنے دونوں ہاتھ دھوئے تو اس کے دونوں ہاتھ سے ہر وہ گناہ نکل جائیں گے جس کو اس کے دونوں ہاتھ نے پکڑا ہے پانی کے ساتھ یا (فرمایا) پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ، یہاں تک کہ وہ گناہوں سے پاک صاف ہو کر نکلتا ہے۔

امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ مالک کی حدیث ہے جس کو وہ روایت کرتے ہیں سہیل سے اور وہ روایت کرتے ہیں اپنے والد سے وہ روایت کرتے ہیں ابو ہریرہ سے (یہ مدار حدیث بتایا کہ اس سند کے ساتھ جو حدیث آئی ہے اس میں امام مالک منفرد ہیں ان کا کوئی متابع نہیں ہے، پھر امام مالک سے بہت سے لوگوں نے اس کو ذکر کیا ہے) ابو صالح یہ سہیل کے والد ہیں جن کی نسبت "ابو صالح السمان" (گھی بیچنے والا) ہے ان کا نام "ذکوان" ہے اور حضرت ابو ہریرہ کے نام میں اختلاف ہے، کچھ لوگ ان کا نام عبد شمس بتاتے ہیں (یہ جاہلیت کا نام ہے) کچھ لوگ عبداللہ بن عمرو

کہتے ہیں اور یہی رائے امام بخاری کی ہے (امام بخاری نے التاریخ الکبیر میں اسی نام کو ترجیح دی ہے ترمذی نے خود تصریح کی ہے کہ اسماء الرجال کے بارے میں زیادہ تر استفادہ امام بخاری کی کتاب سے کیا ہے اور بعض موقعہ پر ان سے پوچھ کر کیا ہے اور کہیں کہیں ان کے استاذ ابوزرعہ سے کیا ہے) اور یہی صحیح ترین بات ہے۔

باب میں حضرت عثمان، وحضرت ثوبان، اور صنابحی اور عمرو بن عبسہ اور سلمان فارسی، اور عبد اللہ بن عمرو کی روایت ہے (صنابحی نام کے تین شخص گزرے ہیں اس لئے امام ترمذی تینوں کا مختصر تعارف کرا رہے ہیں) پہلے صنابحی جن کی روایت پاکی کے ثواب کے سلسلے میں گذری ہے ان کا نام عبد اللہ صنابحی ہے، اور دوسرے صنابحی تابعی ہیں جنہوں نے صدیق اکبر سے روایت کی ہے، حضور سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے ان کا نام عبد الرحمٰن بن عسیلہ ہے اور ان کی کنیت ابو عبد اللہ ہے (ان کے بارے میں آتا ہے کہ) گھر سے نبی کریم کی زیارت کے لئے چلے ابھی راستہ میں تھے کہ آپ کی وفات ہوگئی (حضورؐ کی وفات کے پانچویں دن مدینہ پہونچے) یہ بھی حضور سے مرسلا روایت کرتے ہیں، ایک اور صحابی ہیں جن کا نام صنابح بن اعسر ہے (قبیلہ احمس سے ان کا تعلق تھا اس لئے ان کو صنابحی احمسی کہا جاتا ہے) یہ بھی حضور ﷺ سے سن کر یہ حدیث روایت کرتے ہیں إنّي مُكَاثِرٌ بكم الأمَم الخ (یعنی پاکی کی فضیلت میں ان کی روایت نہیں؛ بلکہ صرف کتاب النکاح میں ان کی ایک روایت ہے)

قوله فضل الطهور: ف. ض. ل اس مادے میں زیادتی کے معنی پائے جاتے ہیں، زیادتی دو طرح کی ہوتی ہے (۱) اچھی چیز کی زیادتی (۲) خراب چیز کی زیادتی، اچھی چیز کی زیادتی کو فضل کہا جاتا ہے اور خراب چیز کی زیادتی کو فضلہ کہا جاتا ہے، فضل کہتے ہیں امر زائد کو، اسی سے ہے فضائل، یعنی دین کے اندر یہ ایک امر زائد ہے، مقصود اصلی احکام ہیں فضائل ایک امر زائد ہے، پہلا باب احکام کا ہے اور دوسرا باب فضائل یعنی امر زائد کا ہے باب کا معنی ہوگا طہارت کی وہ چیز جو زائد ہے حکم سے۔

قولـه توضأ: یہ فعل ماضی ہے باب تفعل سے، کلام عرب میں فعل کا استعمال تین معنی میں ہوتا ہے (۱) ارادۂ فعل پر فعل پر اطلاق ہوتا ہے جیسے إذا قمتم إلى الصلاة (۱) یہاں ارادۂ قیام پر فعل کا اطلاق ہوا ہے (۲) کبھی شروع فی الفعل پر فعل کا اطلاق ہوتا ہے جیسے إذا قرأت القرآن فاستعذ بالله (۲) جب قرآن پڑھنا شروع کرو تو اعوذ باللہ پڑھو، یہاں قرأت سے مراد شروع فی القرأت ہے (۳) کبھی فعل کا اطلاق فراغ عن الفعل پر ہوتا ہے جیسے قرآن میں ہے

(۱) سورہ مائدہ، آیت: ۶ (۲) سورۂ نحل، آیت: ۹۸

إذا طعمتم فانتشروا: (۱) جب کھانے سے فارغ ہو جاؤ تو منتشر ہو جاؤ، یہاں توضأ سے مراد شروع فی الوضو ہے، جب وضوشروع کرے تو چہرہ دھوئے۔

قوله العبد المسلم أو المؤمن: لفظ او حدیث میں کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے (۱) شک کے لئے آتا ہے، یعنی راوی کو شک ہو جاتا ہے کہ میرے استاذ نے یہ کہا تھا یا یہ کہا تھا، جہاں کہیں ''او'' شک راوی کے لئے ہو اس کو پڑھنے کا دستور یہ ہے کہ او کے بعد قال کا اضافہ کیا جائیگا، (۲) کبھی او تنویع کے لئے آتا ہے تنویع کا مطلب ہے کسی چیز کی قسم بیان کرنے کے لئے (۳) کبھی او تردید کے لئے آتا ہے کہ دونوں نہیں ہے؛ بلکہ ان دونوں میں سے ایک ہے، یہاں اُوکو تنویع کے لئے بھی مانا جاسکتا ہے کہ اس لئے انسان دو طرح کا ہوتا ہے مسلمان ہوتا یا مؤمن ہوتا ہے، اسلام کہتے ہیں انقیاد ظاہری کو اور ایمان کہتے ہیں انقیاد باطنی کو، مسلم کہتے ہیں جو فرمانبردار ہو اس لئے مسلم خاص ہے یعنی اسلام خاص ہے اور ایمان عام ہے گویا دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور یہ فرق لغت کے اعتبار سے ہے، ورنہ شریعت میں دونوں میں تلازم کی نسبت ہے، اکثر لوگوں کے نزدیک یہاں او شک کے لئے ہے، اور یہی صحیح قول ہے۔

قوله خرجت من وجهه: خروج کہتے ہیں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا، اشیاء دو طرح کی ہوتی ہیں بعض چیزیں قائم بالذات ہوتی ہیں اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہیں ہیں، اس کو جوہر اور جسم کہتے ہیں اور بعض چیزیں اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج ہیں اس کو عرض کہا جاتا ہے، جوہر کی مثال جیسے مکان، انسان اور افعال یہ سب اعراض ہیں اس لئے کہ اس کا کوئی مستقل وجود نہیں، بلکہ اپنے وجود میں فاعل کا محتاج ہوتا ہے، جوہر کا چونکہ اپنا مستقل وجود ہے اس لئے اس کا انتقال ایک جگہ سے دوسری جگہ ہوسکتا ہے؛ لیکن عرض کا انتقال مکانی نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ عرض دیر تک باقی نہیں رہتا ہے، حدیث میں خرجت گناہ کی صفت بیان کی گئی ہے اور گناہ عرض ہے لہٰذا خروج کی نسبت خطیئہ کی طرف کس طرح صحیح ہوسکتی ہے؟ خلاصہ یہ کہ خروج، اجسام کی خصوصیت ہے اور خطایا یہ اعراض ہیں اس پر خروج کا اطلاق کیونکر صحیح ہوسکتا ہے؟ یہ متقدمین فلاسفہ کا اعتراض ہے، فلاسفہ کے قرآن اور حدیث پر متعدد اعتراضات ہیں، قرآن میں ہے کہ انسان جو بولتا ہے کل قیامت میں اللہ تعالیٰ اس پر پکڑ کریگا (۲) فلاسفہ کہتے ہیں انسان جو بولتا ہے وہ تو ختم ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ اس پر پکڑ کیسے کریگا؟ قرآن میں ہے انسان دنیا میں کام کرتا ہے وہ سب قیامت میں موجود رہیگا (۳) فلاسفہ کہتے ہیں کام تو عرض

(۱) سورہ احزاب، آیت: ۵۳ (۲) ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد، سورہ ق، آیت: ۱۸

(۳) وأن سعيه سوف يرى، سورۃ النجم: ۴۰۔ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، سورہ زلزال: ۷

ہے اس میں ٹھہرنے کی صلاحیت ہی نہیں وہ تو دنیا ہی میں ختم ہو جاتا ہے تو قیامت میں اس کا وجود کیسے ہوسکتا ہے؟

جواب: فلاسفہ کے اعتراض کا دوطرح جواب دیا گیا ہے الزامی اور انکاری، علامہ نووی نے فلاسفہ کے اعتراض کو تسلیم کرتے ہوئے جواب دیا ہے کہ یہاں خروج کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے، بلکہ مجازی معنی مراد ہے، یعنی خروج سے یہاں مغفرت اور معافی کے معنی مراد ہیں، لہٰذا گناہ کے نکلنے کا مطلب ہوا کہ گناہ کی معافی ہو جائیگی، اسی کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے، حقیقت اور مجاز کے درمیان تشبیہ کے علاوہ کوئی اور علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے۔

دوسرا جواب: قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی مجازی معنی مان کر ایک جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے گناہوں کی معافی کو مکمل وضو پر معلق کیا ہے اسی بات کو نبی کریم ﷺ نے بطور تشبیہ کے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وضو کرنے سے گناہ اس طرح نکل جاتا ہے جیسے کہ کوئی جوہر اپنے مکان سے نکل جاتا ہے گویا حضور ﷺ نے مسئلہ کو سمجھانے کے لئے بطور مثال کے خــرجــت فرمایا ہے، حقیقت اور مجاز کے درمیان اگر تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس کو استعارہ کہا جاتا ہے عـفیت، غفرت یہ مشبہ ہے اور خرجت مشبہ بہ ہے، یہاں مشبہ بول کو مشبہ بہ مراد لیا ہے، نووی اور قاضی ابوبکر دونوں نے مجازی معنی مراد لیا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ نووی نے مجاز مرسل مراد لیا ہے اور قاضی ابوبکر ابن العربی نے استعارہ مراد لیا ہے؛ البتہ دونوں حضرات نے تسلیمی جواب دیا ہے۔

تیسرا جواب: لیکن محدثین نے ان دونوں جواب کو پسند نہیں کیا ہے، حافظ جلال الدین سیوطی نے انکاری جواب دیا ہے انہوں نے تعلیق ترمذی پر ایک کتاب لکھی ہے "قوت المغتذی" اس میں انہوں نے فلاسفہ کے اعتراض کو ہی مہمل قرار دیا ہے، ان کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ گناہ عرض ہے یہ غلط ہے بلکہ گناہ جسم ہے اور جیسے اجسام اور جوہر کا مستقل وجود ہوتا ہے گناہ کا بھی مستقل وجود ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم نے فرمایا بندہ جب گناہ کرتا ہے تو اس کے دل میں ایک سیاہ نقطہ پڑ جاتا ہے اگر اس نے توبہ کر لی تو وہ نقطہ مٹ جاتا ہے اگر توبہ نہیں کی تو نقطہ بڑھتا رہتا ہے، حتی کہ پورا دل سیاہ ہو جاتا ہے، (۱) یہ وہی سیاہی ہے جس کے بارے میں قرآن میں ہے کــلا بــل ران عــلــی قلوبھم (۲) یہ ران وہی سیاہ دھبہ ہے جو گناہ کرنے کی وجہ سے دل پر پڑ جاتا ہے۔ (۳)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گناہ بھی جسم ہے جس طرح اجسام محسوس ہوتے ہیں گناہ بھی محسوس ہوتا ہے، اس سے واضح دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ حجر اسود جنت کا پتھر تھا بالکل سفید صاف شفاف تھا دنیا میں آنے

---

(۱) شعب الایمان، باب معالجۃ کل ذنب بالتوبۃ، رقم الحدیث: ۶۶۱۰ (۲) سورہ مطففین، آیت: ۱۴ (۳) مسند احمد، رقم الحدیث: ۷۹۳۹

کے بعد انسانوں کے گناہوں کی وجہ سے کالا ہو گیا،(۱) دیکھو یہ حجر اسود کی سیاہی محسوس ہو رہی ہے اور یہ سیاہی انسانوں کے گناہ ہیں اس سے سیوطی نے نتیجہ نکالا کہ جب انسان کے گناہ کا اثر ایک پتھر پر پڑ سکتا ہے تو انسان کے دل پر تو بدرجہ اولیٰ پڑ سکتا ہے، اس لئے ثابت ہو گیا کہ گناہ عرض نہیں جوہر ہے اور حدیث کا مطلب ہوا کہ وضو کرنے والے کے اعضاء سے گناہ یعنی گناہ کا اثر نکل جاتا ہے۔

گناہ بھی دکھائی دیتا ہے:

اگر کوئی سوال کرے کہ اگر گناہ انسان کے بدن سے نکلتا ہے تو یہ نظر کیوں نہیں آتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہر انسان کی آنکھ میں اللہ نے یکساں طاقت نہیں دی ہے، کسی کی آنکھ میں بینائی زیادہ ہوتی ہے کسی کی آنکھ میں بینائی کم ہوتی، ۲۹ رتاریخ کا باریک چاند اچھی آنکھ والا دیکھ لیتا ہے کمزور آنکھ والا دیکھتا رہ جاتا ہے اسی طرح گناہ بھی ہر انسان نہیں دیکھ پاتا ہے، اللہ نے جس کی آنکھ میں وہ بینائی دی ہے وہ دیکھ لیتا ہے؛ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ ایک بار کوفہ کی مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے ایک نوجوان کو وضو کے بعد بلایا اور کہا تب عن عقوق الوالدين والدین کی نافرمانی سے توبہ کر میں نے تمہارے اعضائے وضو کے پانی سے نافرمانی کا گناہ نکلتے دیکھا ہے اس نوجوان نے اقرار کیا اور کہا تُبْتُ عن عقوق الوالدين ایک دوسرے نوجوان کو بلایا اور اس کو کہا تب عن الخمر شراب سے توبہ کر، میں نے تمہارے وضو کے پانی میں شراب کے گناہ دھلتے ہوئے دیکھا ہے ایک تیسرے نوجوان کو بلایا اور کہا کہ زنا سے توبہ کرو میں نے تمہارے اعضاء وضو سے زنا کے گناہ نکلتے ہوئے دیکھا ہے، امام صاحب، صاحبِ کشف اولیاء اللہ میں تھے اللہ نے ایسی قوت دی تھی کہ وہ اسی دنیا میں انسانوں کے گناہوں کا مشاہدہ کرتے تھے؛ بہر حال ان واقعات واحادیث سے معلوم ہوا کہ گناہ جسم ہے اور بعض اہل کشف کو دنیا میں بھی محسوس ہوتا ہے اور عام لوگوں کو عالم آخرت میں گناہ محسوس ہوگا، جب اللہ تعالیٰ بینائی میں اضافہ کر دیگا؛ اس لئے فلاسفہ کا یہ اعتراض ایسا ہی مہمل ہے، جیسا کہ متقدمین فلاسفہ کا یہ نظریہ کہ آواز عرض ہے باقی رہنے والی چیز نہیں ہے؛ چنانچہ مشاہدہ نے ثابت کر دیا کہ آواز فضاؤں میں باقی رہتی ہے اسی نظریے کے مطابق ریڈیو کا ایجاد ہوا، اگر آواز باقی رہنے والی چیز نہیں ہے تو بولنے والے کی آواز ریڈیوں میں کیسے سنائی دیتی؟ لہٰذا جس طرح انسانی آواز کو فضاء محفوظ رکھتی ہے، کیا بعید ہے کہ انسانی گناہ کو انسانی اعضاء محفوظ رکھیں۔

---

(۱) عن ابن عباس عن النبي ﷺ الحجر الأسود ياقوتة بيضاء من ياقوت الجنة وإنما سوّدته خطايا المسلمين، صحیح ابن خزیمہ، باب ذكر صفة الحجر، رقم الحدیث: ۲۷۳۴

چوتھا جواب: بعض حضرات نے ایک اور جواب دیا ہے کہ کل خطیئۃ مجاز بالحذف ہے خطیئۃ سے پہلے مضاف محذوف ہے تقدیری عبارت ہے، خرجت من وجهه أثر كل خطيئة یعنی گناہ کا اثر نکل جاتا ہے۔

قوله: نظر اليها: نظر إليها، خطيئة کی صفت اور عينيه، نظر کی تاکید ہے، اس لئے کہ دیکھنا تو آنکھ سے ہی ہوتا ہے صرف تاکید کے لئے ہے۔

سوال: انسان کے چہرے پر کئی عضو ہیں، ناک، ہونٹ، داڑھ، رخسار وغیرہ اسی طرح انسان کے چہرے کا ایک عضو آنکھ ہے تو حدیث میں صرف آنکھ کا تذکرہ کیوں کیا گیا ہے؟

جواب: (۱) یہ حدیث مختصر ہے موطا امام مالک اور نسائی میں اس کی تفصیل ہے، موطا امام مالک میں ہے کہ جب انسان کلی کرتا ہے تو منھ کا گناہ نکل جاتا ہے، ناک میں پانی ڈالتا ہے تو ناک کے گناہ نکل جاتے ہیں (۱) اور نسائی کی روایت میں ہے کہ جب انسان سر کا مسح کرتا ہے تو سر کے گناہ نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ دونوں کان کے گناہ نکل جاتے ہیں، اس سے اصول حدیث کا ایک مسئلہ معلوم ہوا کہ طویل روایت کو مختصر کرنا جائز ہے اگر معنی میں کوئی خلل پیدا نہ ہو۔ (۲)

(۲) بطور دلالۃ النص کے دیگر اعضاء کے گناہ کا دھلنا معلوم ہو گیا اس طور پر کہ چہرے کے تمام اعضاء میں سب سے خطرناک آنکھ ہے، آنکھ سے گناہ بکثرت صادر ہوتے ہیں کیوں کہ آنکھ کی رسائی دور تک پہونچتی ہے اور کہا جاتا ہے آنکھ دل کی C.I.D ہے آنکھ کے ذریعہ دل کو سب خبر ہوتی رہتی ہے، معلوم ہوا کہ آنکھ کا گناہ دوسرے اعضاء کے مقابلہ میں زیادہ سنگین ہے، لہٰذا جب آنکھ کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں تو دوسرے اعضاء کے گناہ بدرجہ اولیٰ معاف ہو جائیں گے۔

(۳) آنکھ کے اندر پانی داخل نہیں ہوتا ہے تو جب آنکھ کے اندر پانی داخل کئے بغیر اس کا گناہ معاف ہو جاتا ہے تو جن اعضاء میں پانی ڈالا جاتا ہے تو اس کا گناہ بدرجہ اولیٰ معاف ہو جائیگا۔

ماء مستعمل کا حکم:

شیخ عبدالوہاب شعرانی شافعی کہتے ہیں: جو حضرات ماء مستعمل کو نجس کہتے ہیں یہ حدیث ان کی دلیل ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے غسل اور وضو اس لئے رکھا ہے تاکہ انسان کا دل اور انسان کا ظاہری جسم گناہوں سے صاف ہو جائے تو

(۱) موطا امام مالک، باب جامع الوضو، رقم الحدیث: ۳۱

(۲) سنن النسائی، باب مسح الاذنین مع الراس، رقم الحدیث: ۱۰۳

جس طرح پیشاب پائخانہ دھونے سے نجاست پانی سے مل کر پانی کو ناپاک کر دیتا ہے، اسی طرح وضو کرنے والے کا پانی گناہ سے مل کر (جو نجاست سے زیادہ ناپاک ہے) وضو کے پانی کو ناپاک کر دیتا ہے اگر گناہ کبیرہ اس میں شامل ہوا تو پانی نجاست غلیظہ ہو گیا، جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے اور اگر گناہ صغیرہ شامل ہوا تو نجاست خفیفہ ہو گیا، جیسا کہ امام ابو یوسف کا مسلک ہے، یہ دونوں حضرات صاحب کشف تھے، ان کو گناہ، پانی میں نظر آتا تھا، اس لئے انہوں نے ماء مستعمل کو نجاست سے تعبیر کیا، بعد میں امام صاحب کی دعا کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ کیفیت اٹھالی تو انہوں نے امام محمد کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا کہ ماء مستعمل طاہر غیر مطہر ہے۔

قوله مع الماء أو آخر قطر الماء: اگر اُو کو یہاں شک کے لئے مانا جائے تو مطلب ہوگا کہ راوی کو شک ہو رہا ہے کہ حضور نے مع الماء فرمایا یا مع آخر قطر الماء فرمایا، ممکن ہے کہ اُو کو تنویع کے لئے مانا جائے تو مطلب ہوگا اگر گناہ ہلکا ہو تو اول ماء کے ساتھ گناہ نکل جائے گا اور اگر گناہ سخت ہو تو آخر ماء کے ساتھ نکل جائیگا اس کی دوسری تعبیر یہ بھی ہوسکتی ہے جب آدمی وضو کرتا ہے تو آہستہ آہستہ گناہ کا دھلنا شروع ہو جاتا ہے؛ حتی کہ جب پانی کا آخری قطرہ ہوگا تو آخری گناہ بھی دھل جائیگا تو اول ماء کے ساتھ گناہ نکلنے کی ابتداء اور آخر ماء کے ساتھ گناہ نکلنے کی انتہا ہوتی ہے، زیادہ تر لوگوں نے اُو کو شک کے لئے مانا ہے۔

قوله حتى يخرج نقيا من الذنوب: سارے عضو کے گناہ معاف ہو کر وہ بالکل صاف ستھرا ہو جاتا ہے، بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اعضاء وضو پاک ہوں گے (۱) اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے پورا جسم پاک ہو جائیگا (۲) اس تعارض کو اس طرح حل کیا جا سکتا ہے کہ ہوسکتا ہے بعض کے اعضاء وضو پاک ہوں اور بعض کا پورا جسم پاک ہو جائے اور یہ فرق خلوص کی کمی و زیادتی کی وجہ سے ہوتا ہے جن کا خلوص کم ہوگا ان کے صرف اعضاء وضو پاک ہوں گے اور جن کا خلوص اعلیٰ درجہ کا ہوگا ان کا پورا جسم پاک ہو جائے گا۔

وضو کرنے سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں؟

اس حدیث سے متعلق دوسری بحث یہ ہے کہ حدیث میں وضو کے ذریعہ جن گناہوں کی معافی کا حکم لگایا گیا ہے

(۱) سنن الترمذی، باب ما جاء فی فضل الطهور، رقم الحديث: ۲

(۲) عن عثمان قال: قال رسول ﷺ من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطاياه من جسده حتى يخرج من تحت أظفاره، المسند المستخرج على صحيح مسلم، رقم الحديث: ٥٧٦

ان سے مراد کون سے گناہ ہیں، صغیرہ یا کبیرہ؟ حضرات متقدمین کا نظریہ ہے کہ وضو کرنے سے صغائر اور کبائر سب معاف ہوجاتے ہیں، صغائر تو معاف ہوتے ہی ہیں اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو کبائر بھی معاف ہوجائیں گے، متأخرین کی رائے یہ ہے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے۔

متقدمین کی ایک دلیل یہی حدیث ہے حتى يخرج نقيا من الذنوب، "ذنوب" ذنب کی جمع ہے جس میں ہر طرح کے گناہ شامل ہیں۔

دوسری دلیل: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيْعاً (۱) لفظ جمیع میں صغیرہ اور کبیرہ سب شامل ہیں۔

تیسری دلیل: إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء (۲) اللہ تعالیٰ شرک کے سوا تمام گناہوں کو اگر چاہے تو معاف فرما دیگا۔

متأخرین کی دلیل:

قرآن میں توبہ کا ذکر آتا ہے اور وہ بھی امر کے صیغے کے ساتھ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحا (۳) امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے یعنی توبہ کرنا ضروری ہے اگر نیک کام سے سارے گناہ معاف ہوجائیں تو پھر توبہ کی کیا ضرورت رہ جائیگی؟ صغائر تو معاف ہوتے ہی ہیں اگر کبائر بھی نیک عمل سے معاف ہوجائے تو پھر توبہ کس چیز سے کی جائیگی؟

دوسری دلیل: إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (۴) یعنی اگر تم کبیرہ سے بچتے رہو تو ہم تمہارے صغائر کو معاف کردیں گے اس سے بھی معلوم ہوا کہ کبائر معاف نہیں ہوتے ہیں۔

تیسری دلیل: ترمذی کی روایت ہے الصلوٰة الخمس ورمضان إلى رمضان والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهن ما لم توت كبيرة بعض روایت میں إذا اجتنب الكبائر کا لفظ ہے (۵) معلوم ہوا کہ نماز پنج گانہ، ایک رمضان سے دوسرے رمضان تک، ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے جبکہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کیا

---

(۱) سورہ زمر، آیت: ۵۳ (۲) سورہ نساء، آیت: ۴۸ (۳) سورہ تحریم، آیت: ۸ (۴) سورہ نساء، آیت: ۳۱

(۵) مسلم شریف میں روایت اس طرح ہے الصلاة الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات ما بينهن إذا اجتنب الكبائر، باب الصلاة الخمس والجمعة، رقم الحديث: ۲۳۳

جائے، یعنی صرف صغائر معاف ہونگے کبائر نہیں۔

علامہ کشمیری کی رائے:

یہ بات یادرکھنا کہ ہمارے علماء دیوبند کی بھی حدیث پرسنہری خدمات ہیں، علماء دیوبند کی خاص خاص تحقیقیں ہیں جو تمہیں متقدمین کے یہاں نہیں ملیں گی، شاہ صاحب فرماتے ہیں کسی بھی مسئلہ کا فیصلہ کرنے کے لئے لفظ پرغور کرنا چاہئے اور لفظ کے بارے میں لغت سے مدد لینی چاہئے، یہاں حدیث میں ذنوب کا لفظ ہے، گناہ کے لئے قرآن وحدیث میں چار لفظ مذکور ہے جن کے درمیان فرق مراتب ہے۔

(۱) سب سے ادنی درجہ کے گناہ کے لئے ذنب ہے؛ کیوں کہ ذنب کے معنی گناہ کے نہیں آتے ہیں؛ بلکہ عیب کے آتے ہیں اور ہر عیب دار چیز گناہ نہیں ہوتی۔

(۲) خطيئة: لغت میں خطا کے معنی چوک کے آتے ہیں، اس کی ضد صواب ہے، مثلا روزہ دار تھا وضو کے دوران، نادانستہ طور پر منھ میں پانی چلا گیا، یہ ذرا ذنب سے اونچے درجے کی چیز ہے۔

(۳) سيئة: اس کی ضد حسنہ آتی ہے، یہ خطیئہ سے اوپر درجے کی چیز ہے۔

(۴) معصیت سب سے اعلیٰ درجہ کا گناہ جس کی ضد اطاعت ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں حدیث میں صرف خطیئہ اور ذنب کا لفظ آیا ہے لہٰذا یہی دونوں گناہ معاف ہونگے معصیت جو کبیرہ ہے وہ معاف نہیں ہونگے۔(۱)

حسن صحیح کی تحقیق:

قال ابو عيسیٰ هذا حديث حسن صحيح: امام ترمذی نے ایک ہی حدیث پر حسن صحيح دونوں حکم جمع کردیا ہے، حافظ جلال الدین سیوطی نے قوت المغتذی علی تعلیق الترمذی میں ابن صلاح کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام ترمذی کا حسن اور صحیح دونوں کو جمع کرنا یہ ضدین کو جمع کرنا ہے جو باطل ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ صحیح کے راوی میں ضبط تام ہوتا ہے اور حسن کے راوی میں ضبط خفیف ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ صحیح میں ضبط تام کا اثبات ہے اور حسن میں ضبط تام کی نفی ہے، اور اثبات اور نفی دونوں ضد ہے، سیوطیؒ نے ابن صلاح کے حوالے سے اس کے دو جواب دئے ہیں۔

(۱) امام ترمذی جہاں کہیں ایک حدیث پر حسن صحيح دونوں جمع کرتے ہیں اس کی متعدد سندیں ہوتی ہیں ایک سند کے اعتبار سے حسن اور ایک سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔

---

(۱) العرف الشذي على هامش الترمذي: ۱/ ٤، مکتبہ اتحاد

(۲) جہاں صحیح اور حسن دونوں جمع کرتے ہیں وہاں حسن کے اصطلاحی معنی مراد نہیں لیتے ہیں، بلکہ اس کے لغوی معنی مراد ہیں اور صحیح کے اصطلاحی معنی مراد ہیں، لہٰذا اب ضدین کا اجتماع نہیں ہوگا ایک حدیث اصطلاح کے اعتبار سے صحیح ہے اور لغت کے اعتبار سے حسن ہے۔(۱)

ابن صلاح کے جواب پر اعتراض:

علامہ تقی الدین ابن دقیق العید نے ابن صلاح کے دونوں جواب پر اعتراض کیا ہے، پہلے جواب پر اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ متعدد سند والی حدیث پر حسن صحیح کا اطلاق کیا ہے یہ امام ترمذی کی تصریح کے بالکل خلاف ہے، اس لئے کہ امام ترمذی بہت سی جگہوں پر ایک سند والی حدیث پر حسن صحیح کا اطلاق کرتے ہیں؛ چنانچہ فرماتے ہیں هذا حديث حسن صحيح لا نعرفه إلا من هذا الوجه، لہٰذا یہ جواب غلط ہے۔

دوسرے جواب پر اعتراض:

اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کتابوں میں اصطلاحی الفاظ ذکر کئے جاتے ہیں تو اس کے اصطلاحی معنی ہی مراد لئے جاتے ہیں، لغوی معنی مراد نہیں ہوتے؛ الا یہ کہ لغوی معنی مراد لینے پر کوئی قرینہ ہو، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب حدیث صحیح ہے اور صحیح حدیث عمدہ ہوتی ہے تو پھر حسن بمعنی عمدہ کہنے کی کیا ضرورت ہے۔

علامہ تقی الدین کا جواب:

ابن صلاح کے جواب پر اعتراض کرنے کے بعد علامہ تقی الدین نے اپنی طرف سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ راویوں میں مختلف صفات ہوتی ہیں اور ان صفات میں فرق مراتب بھی ہوتا ہے، بعض صفات اعلیٰ درجے کی ہوتی ہیں مثلا حفظ، اتقان، اور بعض صفات ادنی درجے کی ہوتی ہیں مثلا صدق، عدم متہم بالکذب جس حدیث پر امام ترمذی حسن صحیح کا حکم لگاتے ہیں ممکن ہے کہ اس کے راوی میں اعلیٰ صفات بھی ہوں اور ادنیٰ صفات بھی ہوں، اعلیٰ صفات کا لحاظ کرتے ہوئے صحیح کا حکم اور ادنیٰ صفات کا لحاظ کرتے ہوئے حسن کا حکم لگایا گیا۔

حافظ ابن کثیر کا جواب:

حدیث کی تین قسمیں ہیں (۱) خالص صحیح (۲) خالص حسن (۳) جس میں کچھ صفات صحیح کی ہو اور کچھ صفات

(۱) قوت المغتذي على جامع الترمذي: ۱/۱۲

حسن کی ہو،محسوسات میں اس کی مثال یوں سمجھو بعض چیزیں صرف میٹھی ہوتی ہیں،بعض چیزیں صرف کھٹی ہوتی ہیں اور بعض چیز میں کھٹا پن اور میٹھا پن دونوں ہوتا ہے، جہاں امام ترمذی کسی حدیث پر حسن صحیح کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ صحیح کی خوبو ہونے کی وجہ سے صحیح اور حسن کی خوبو ہونے کی وجہ سے حسن کہا جاتا ہے،جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کے تین درجے ہیں۔

حدیث کی تین قسمیں ہیں:

(۱) خالص صحیح حدیث یہ سب سے اعلیٰ ہے،(۲) خالص حسن یہ سب سے ادنیٰ ہے،(۳) جس میں دونوں کی خوبو ہو یہ درمیانی درجہ ہے،ابن کثیر کے قول کا حاصل یہ ہے کہ جس حدیث پر حسن صحیح کا حکم لگایا گیا ہے وہ صحیح اور حسن کے درمیان کی حدیث ہے،صحیح سے کم اور حسن سے اوپر درجے کی ہے۔

حافظ ابن کثیر کے جواب پر اعتراض:

حافظ ابوالفضل عراقی حافظ ابن حجر کے استاذ نے اس پر اعتراض کیا کہ ابن کثیر نے ایسا جواب دیا ہے جس کا کوئی بھی محدث قائل نہیں ہے،حدیث کی تین قسمیں کسی اصولیین نے نہیں کی ہے؛ لہٰذا یہ تقسیم اجماع محدثین کے خلاف ہے۔

علامہ زرکشی کا اعتراض:

علامہ زرکشی فرماتے ہیں کہ ابن کثیر کا جواب مان لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ ترمذی میں اعلیٰ اور صحیح درجے کی حدیثیں بہت کم ہیں؛ کیوں کہ امام ترمذی نے بہت کم احادیث پر صرف صحیح ہونے کا حکم لگایا ہے؛ حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جن جن حدیثوں پر امام ترمذی نے حسن صحیح کا حکم لگایا ہے وہ عام طور پر صحیحین کی روایت ہے؛ جب کہ بخاری اور مسلم کی روایت اعلیٰ درجہ کی روایت مانی گئی ہے،لہٰذا ابن کثیر کا حسن صحیح کو درمیانی قسم قرار دینا ہے خلاف واقعہ ہے۔

علامہ زرکشی کا جواب:

(۱) امام ترمذی جہاں حسن صحیح جمع کرتے ہیں وہاں حسن کے کوئی نئے معنی مراد نہیں ہوتے ہیں؛ بلکہ وہ صحیح کے مرادف ہے،محض تاکید کے لئے ذکر کیا ہے،جیسے محدثین تاکید کے لئے کہتے ہیں صحیح ثابت، صحیح قوی،لیکن اس میں بھی ایک خرابی ہے علم معانی کا قاعدہ ہے التاسیس خير من التاكيد جہاں دو لفظ ہو اس میں نئے معنی بھی

بن سکتے ہواس کوتا کید کے او پر ترجیح ہوتی ہے، یہاں تاکید کو تاسیس پر ترجیح دی گئی ہے۔

(۲) ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک حدیث پر حسن اور صحیح کا حکم دو زمانے کے اعتبار سے لگایا گیا ہو، اس کی شرح یہ ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک راوی میں شروع شروع میں حسن کی صفت پائی جاتی ہو یعنی قبولیت کی صفت اس میں ادنی درجے کی ہے، ایسے وقت میں اگر کوئی راوی روایت کرے تو اس پر حسن کا حکم لگایا جائیگا اسی راوی نے بعد میں ترقی کی اور ان میں صفت اعلیٰ درجے کی پیدا ہوگئی، تام الضبط ہوگیا، ان کے اندر صحیح کی صفت پیدا ہوگئی، اب اس راوی نے وہی ابتدائی زمانہ کی روایت کو دوبارہ ذکر کیا، اس اعتبار سے اس کی حدیث کو صحیح کہا جائیگا، یعنی ابتداء کے اعتبار سے حسن اور انتہا کے اعتبار سے صحیح۔

(۳) جس حدیث پر حسن صحيح دونوں حکم جمع کیا گیا ہے ممکن ہے کہ اس حدیث کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہو بعض لوگ اس کو حسن اور بعض اس کو صحیح کہتے ہوں تو امام ترمذی نے دونوں قول کو جمع کر دیا؛ تاکہ معلوم ہو جائے کہ کچھ لوگ اس کو صحیح اور کچھ لوگ اس کو حسن کہتے ہیں، عبارت ہوگی حسن، عند قوم وصحيح عند قوم، درمیان سے واو کو حذف کر دیا گیا ہے۔

(۴) ایسا ہوسکتا ہے کہ جہاں کسی حدیث کے بارے میں امام ترمذی حسن اور صحيح دونوں جمع کرتے ہیں، وہاں محدثین کا اختلاف رہا ہو کچھ لوگ حسن کہتے ہوں اور کچھ لوگ صحیح کہتے ہوں، اس اختلاف کی وجہ سے امام ترمذی کو شک اور تردد ہو جاتا ہے کہ اس حدیث پر کیا حکم لگائیں، اس تردد اور شک کو ظاہر کرنے کے لئے امام ترمذی حسن صحيح دونوں کو جمع کر دیتے ہیں، زیادہ سے زیادہ دونوں کے درمیان او کو محذوف مانا جائیگا، عبارت ہوگی حسن أو صحيح، یہ دونوں جواب حافظ ابن حجر نے دیا ہے، اس صورت میں جس حدیث پر صرف صحیح ہونے کا حکم لگاتے ہیں وہ اعلیٰ درجہ کی ہوگی اور جس پر حسن صحيح کا حکم لگاتے ہیں وہ دوسرے درجے کی ہوگی اس لئے کہ جس پر دونوں حکم لگاتے ہیں وہ شک والی حدیث ہے اور جس پر صرف صحیح کا حکم لگاتے ہیں اس کے صحیح ہونے کا یقین ہے اور یہاں صحیح ہونے میں شک ہے، یہ چاروں جوابات اس صورت میں ہے، جہاں حدیث کی صرف ایک ہی سند ہو اور جہاں متعدد سند ہو تو دو حکم دو سند کے اعتبار سے ہے حسن بسند صحيح بسند، اس صورت میں متعدد سند والی حدیث ایک سند والی حدیث سے مضبوط ہوگی کیونکہ تعدد سند کی وجہ سے حدیث میں قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ کے نام کی تحقیق:

حضرت ابو ہریرہ بڑے مشہور صحابی ہیں ان کا شمار مکثرین حدیث میں، ان سے ۵۳۷۴ احادیث مروی ہیں، جس

میں پندرہ سو احکام کی روایتیں ہیں، اسحق بن راہویہ کے بقول کہ ذخیرہ احادیث میں احکام کی کل تین ہزار روایتیں ہیں، اس اعتبار سے احکام کی نصف روایتیں صرف حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہیں، اتنی کثیر روایتیں کسی صحابی سے منقول نہیں ہیں، امام بخاری نے ذکر کیا ہے کہ صحابہ اور تابعین میں ان کے آٹھ سو شاگرد تھے، ابو ہریرہ ان کی کنیت تھی جتنا اختلاف ان کے نام میں ہے، کسی صحابی کے نام میں اتنا اختلاف نہیں ہے بعض نے تیس تیس اقوال ذکر کئے ہیں، حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں ان کا نام عبد شمس تھا مسلمان ہونے کے بعد تین نام مشہور ہیں، عبدالرحمٰن، عمرو بن عامر، عبد اللہ بن عمرو، والد کے نام میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں ان کے والد کا نام صخر تھا بعض کہتے ہیں ان کے والد کا نام غنم تھا، اور بعض کہتے ہیں عامر تھا، قبیلہ دوس سے ان کا تعلق تھا، غزوۂ خیبر کے موقعہ پر مسلمان ہوئے، اسلام لانے کے بعد چار سال تک صبر وقناعت کے ساتھ نبی کی صحبت میں لگ گئے اللہ نے حافظہ بھی قوی دیا تھا، ۵۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

ابو ہریرہ منصرف ہے یا غیر منصرف؟

ملا علی قاری، حافظ ابن حجر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ابو ہریرہ کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ غیر منصرف ہے؛ حالانکہ قاعدے کے رو سے اس کو منصرف ہونا چاہئے، ابن حجر اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس طرح کے عَـلَمْ کو غیر منصرف پڑھنے کے لئے، شرط یہ ہے کہ ''ابوٗ'' آنے سے پہلے مضاف الیہ علم ہو تب اس کو غیر منصرف کہا جائیگا اور ''ابوٗ'' آنے سے پہلے ہریرہ عَلَم نہیں ہے کیوں کہ ہریرہ خاص بلی کو نہیں کہتے ہیں؛ بلکہ مطلقا بلی کے بچے کو ہریرہ کہتے ہیں، لہٰذا اس کو منصرف ہونا چاہئے، علماء نے حافظ کی اس رائے کو رد کیا ہے اس لئے کہ اضافت سے پہلے اگر وہ عَـلَـم نہ ہو تب بھی وہ غیر منصرف بن جاتا ہے، دلیل میں ابوحمزہ کو پیش کرتے ہیں، حمزہ سبزی کو کہا جاتا ہے یہ حضرت انس کی کنیت تھی ایک مرتبہ حضور نے ان کو سبزی لانے کے لئے کہا انہوں نے تاخیر کر دی اس پر آپ نے فرمایا یـا أبا حمزة ابوحمزہ کو تمام لوگوں نے غیر منصرف پڑھا ہے، حالانکہ ''ابوٗ'' آنے سے پہلے حمزہ عَـلَـم نہیں تھا لیکن ''ابوٗ'' آنے کے بعد اس کو غیر منصرف پڑھا جاتا ہے، یہی حال ابن دایہ وغیرہ کا ہے اس لئے ابو ہریرہ غیر منصرف ہے اس میں علم اور تانیث دو سبب پایا جاتا ہے۔(۱)

ابو ہریرہ کنیت کی وجہ:

مناقب ابو ہریرہ میں ہے کہ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں میں بکریاں چراتا تھا اور بلی کے بچے کے ساتھ کھیلتا رہتا تھا رات کو بلی کے بچے کو درخت پر رکھ دیتا تھا اور صبح کو آتا کر اس سے کھیلتا تھا، اس لئے لوگوں نے ابو ہریرہ کہنا شروع

(۱)العرف الشذي على هامش الترمذي ۱/ ٤

کردیا(۱) دوسری وجہ: حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں، میں حضور کے پاس آیا آستین میں بلی کا بچہ تھا، اس نے حرکت کی تو حضور نے فرمایا کہ آستین میں کیا ہے میں نے جواب دیا بلی کا بچہ تو حضور نے فرمایا: یا أبا هريرة پھر یہ کنیت مشہور ہوگئی۔(۲)

(٣) باب ما جاءَ أن مفتاحَ الصلوة الطهورُ

(٣) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وقُتَيْبَةُ ومَحْمُوْدُ بنُ غَيلَانَ، قَالُوا حَدَّثنا وَكِيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ ح وحَدَّثَنَا محمدُ بنُ بشارٍ حدثنا عبدُ الرحمنِ، نا سُفيانُ عن عبدِ اللهِ محمدِ بنِ عقيلٍ عن محمدِ بنِ الحَنَفِيَّةِ عن عليٍّ عنِ النَّبِيِّ ﷺ قال: "مِفْتَاحُ الصَّلاةِ الطُهورُ وتَحْرِيمُها التَّكْبِيرُ وتَحلِيلُها التَّسلِيمُ"

قال ابو عيسىٰ: هذا الحديثُ أصحُّ شيءٍ في هذا البابِ واحسنُ

وعَبْدُ اللهِ بنُ محمدِ بنِ عقيلٍ هو صَدُوقٌ وقد تَكلَّمَ فيه بَعضُ اهلِ العلمِ من قِبلِ حِفظِه وسَمِعتُ محمدَ بنَ إسمعيلَ يقولُ كانَ احمدُ بنُ حنبلٍ واسحقُ بنُ ابراهيمَ والحُمَيدِيُّ يَحْتَجُّونَ بِحَدِيثِ عبدِ اللهِ بنِ محمدِ بنِ عقيلٍ، قال محمدٌ: وهو مقاربُ الحديثِ وفي الباب عن جابرٍ وأبي سَعِيْدٍ.

نماز کی کنجی طہارت ہے

ترجمہ: حدیث (۳) ھناد، قتیبہ اور محمود بن غیلان نے بیان کیا (یہ تینوں امام ترمذی کے استاذ ہیں) یہ تینوں کہتے ہیں ہم سے حدیث بیان کی وکیع نے سفیان سے (آگے تحویل ہے لیکن ہندوستانی نسخوں میں تحویل کی علامت نہیں ہے) امام ترمذی کے چوتھے استاذ ہیں محمد بن بشار وہ کہتے ہیں ہم سے بیان کیا عبدالرحمٰن نے وہ کہتے ہیں ہم سے بیان کیا سفیان نے (سفیان یہ مدار سند ہے، یہاں سفیان مطلق ہے لیکن علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں معجم طبرانی کے حوالے سے یہ حدیث نقل کی ہے اس میں سفیان کے ساتھ الثوری کا لفظ ہے لہٰذا سفیان سے مراد سفیان ثوری ہیں سفیان بن عیینہ نہیں

(۱) معارف السنن ۱/۴۸، ترمذي باب مناقب أبي هريرة، رقم الحديث: ۳۸۴۰

(۲) عمدة القاري، باب أمور الايمان

ہیں) وہ روایت کرتے ہیں عبداللہ بن محمد بن عقیل سے وہ محمد بن الحنفیہ سے (یہ حضرت علی کے صاحبزادے ہیں اور اپنی ماں کی طرف منسوب ہیں) وہ حضرت علی سے وہ آپ ﷺ سے آپ نے ارشاد فرمایا ''نماز کی کنجی صرف طہارت ہے اور نماز کا تحریمہ تکبیر ہے اور نماز کو ختم کرنے والی چیز تسلیم ہے''

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث اس باب کی صحیح ترین اور عمدہ ہے اور عبداللہ بن محمد بن عقیل یہ صدوق ہیں بعض اہل علم نے ان کے حافظے کی کمزوری کے لحاظ سے ان پر کلام کیا ہے، میں نے محمد بن اسمٰعیل بخاری کو فرماتے ہوئے سنا (امام بخاری امام ترمذی کے استاذ ہیں اور کثرت سے امام ترمذی نے ان کا قول نقل کیا ہے) کہ احمد بن حنبل، اسحٰق بن راہویہ، اور حمیدی (یہ تینوں امام بخاری کے استاذ ہیں) عبداللہ بن محمد بن عقیل کی حدیث سے استدلال کرتے تھے، امام بخاری نے فرمایا عبداللہ مقارب الحدیث ہیں۔

قوله مفتاح الصلاة الطهور: حدیث کے تین جز ہیں، پہلا جز ہے مفتاح الصلاۃ الطہور، مفتاح اسم آلہ ہے مفعال کے وزن پر کھولنے کا آلہ یعنی کنجی، اس کی جمع مفاتیح آتی ہے مفتاح الصلاۃ مبتداء ہے اور الطهور خبر ہے اور مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہے اور قاعدہ ہے کہ جب مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہوں تو حصر کا فائدہ دیتی ہے؛ لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں اکثر یہ ہے، حصر کی صورت میں مطلب ہوگا لیس مفتاح الصلاۃ إلا الطهور یعنی مفتاح صلاۃ صرف طہور ہے، طہارت کے علاوہ کوئی چیز مفتاح صلاۃ نہیں ہے، اس صورت میں اعتراض ہوگا کہ مفتاح صلاۃ یعنی شرط صلاۃ جس طرح طہارت ہے اسی طرح استقبال قبلہ، ستر عورت وغیرہ بھی ہے لہٰذا مفتاح صلاۃ کا انحصار صرف طہارت میں کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: نماز کو طہارت کے ساتھ منحصر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ طہارت کے علاوہ دیگر جتنی شرطیں ہیں کبھی کبھی ان شرطوں کے بغیر بھی نماز ہوجاتی ہے جیسے قبلہ مشتبہ ہوجائے تو وہاں تحری کافی ہے، طہارت ثوب یا ستر عورت یہ بھی شرائط نماز میں سے ہے؛ لیکن یہ ایسی شرط ہے جو کبھی ختم ہوجاتی ہے، مثلاً آدمی ایسی جگہ ہے جہاں ستر عورت کے لئے کپڑا نہیں ہے تو حکم ہے کہ بیٹھ کر ننگے نماز پڑھ لے، معلوم ہوا دیگر شرائط ایسے ہیں جو نماز سے کبھی منفک ہوجاتے ہیں؛ لیکن طہارت کی شرط نماز سے کبھی منفک نہیں ہوتی ہے اسی وجہ سے امام صاحب فرماتے ہیں فاقد الطہورین نماز نہیں پڑھے گا؛ بلکہ پانی ملنے کے بعد قضا کریگا، معلوم ہوا کہ تمام شرطوں میں اصل شرط قرار دئے جانے کے لائق صرف طہارت ہے اس لئے مفتاح صلاۃ کا طہارت میں انحصار کرنا صحیح ہے۔

طہارت کومفتاح الصلاۃ کہنے کی وجہ:

یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے بڑی اونچی ہے، آپ ﷺ نے مسئلہ کو ایک حسی مثال دے کر سمجھایا ہے کیونکہ مثالوں سے بات بالکل واضح ہوتی ہے اور حضرات انبیاء کی مثال بے مثال ہوتی ہے، نماز کو آپ نے مثال دے کر سمجھایا ہے کہ نماز کو ایک مقفل مکان کی طرح سمجھو، لفظ مفتاح کنجی کے معنی میں ہے اور کنجی کی ضرورت تالا کھولنے کے لئے پڑتی ہے اور تالا عموماً گھر کے دروازہ پر لگا رہتا ہے، لفظ مفتاح لا کر نبی کریم ﷺ نے گویا نماز کو بند مکان سے تشبیہ دی ہے، یعنی نماز مشبہ ہے اور مقفل مکان مشبہ بہ ہے، جس طرح بند مکان میں آدمی بغیر کنجی کے داخل نہیں ہوسکتا ہے، اور جب داخل نہیں ہوسکتا تو مکان کے اندر سے فائدہ بھی نہیں اٹھا سکتا ہے، اسی طرح بے وضو شخص اگر چاہے کہ نماز میں داخل ہوجائے تو وہ داخل نہیں ہوسکتا ہے، نماز کے دروازہ پر حدث کا تالا پڑا ہوا ہے، اور جب نماز میں داخل نہیں ہوسکتا تو نماز کی برکتوں سے فائدہ بھی نہیں اٹھا سکتا ہے، لہٰذا اگر وہ چاہتا ہے کہ ہم نماز میں داخل ہو کر اس کی برکتوں سے فائدہ اٹھائیں تو طہارت کی کنجی سے حدث کا قفل کھول کر نماز میں داخل ہوسکتا ہے، بغیر طہارت کے نماز میں داخل ہو ہی نہیں سکتا ہے، یہاں آپ نے نماز کو مکان سے تشبیہ دی، حدث کو تالا سے تشبیہ دی اور وضو اور طہارت کو کنجی سے تشبیہ دی ہے، اور ایک حسی مثال دے کر سمجھایا ہے، مثالوں سے بات بالکل واضح ہوجاتی ہے اور قرآن وحدیث کی مثالیں بے مثال ہوا کرتی ہیں۔

قوله تَحْرِيمُها التَّكْبِيرُ: یہ حدیث کا دوسرا جز ہے جس کا تعلق کتاب الصلاۃ سے ہے کتاب الطہارت سے متعلق پہلا جز ہے، تحریم مصدر ہے جو اسم فاعل مُحرِّم کے معنی میں ہے ھا ضمیر کا مرجع نماز ہے، مطلب ہے منافی صلاۃ چیزوں کو حرام کرنے والی تکبیر تحریمہ ہے یعنی نماز شروع کرنے سے پہلے جو چیزیں حلال تھیں مثلاً بات کرنا، کھانا، پینا، یہ سب تکبیر کہتے ہی حرام ہوجاتی ہیں۔

تکبیر تحریمہ کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

امام مالک کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا انحصار اللہ اکبر میں ہے اس کے علاوہ کوئی اور صیغہ نہیں ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ میں ك ب ر کا مادہ متعین ہے البتہ انہوں نے صیغے میں وسعت دی ہے اللہ اکبر اور اللہ الاکبر دونوں سے تحریمہ صحیح ہے، امام ابو یوسف نے صیغے میں اور زیادہ وسعت دی ان کے نزدیک چار صیغوں سے تحریمہ صحیح ہے، اللہ اکبر، اللہ کبیر، اللہ الاکبر، اللہ الکبیر، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہر اس صیغے سے تحریمہ درست ہے جو عظمت پر دلالت کرے، لہٰذا ان

دونوں حضرات کے نزدیک اللہ اکبر، اللہ الکبیر، اللہ اجل، اللہ اعظم، اور جو بھی صیغہ عظمت پر دلالت کرے اس سے تحریمہ درست ہے۔

امام مالک کی دلیل:

ایک دلیل تو یہی حدیث ہے تحریمها التکبیر یہ حصر کے ساتھ ہے، معلوم ہوا کہ تکبیر تحریمہ اللہ اکبر میں منحصر ہے۔

دوسری دلیل: حضور ﷺ اور حضرات صحابہ سے مدت عمر تحریمہ کے بارے میں اللہ اکبر کے علاوہ کوئی اور صیغہ ثابت نہیں ہے، اگر جائز ہوتا تو بیان جواز کے لئے کبھی ایک مرتبہ بھی دوسرے صیغے سے ادا فرماتے، امام مالک فرماتے ہیں عبادات میں قیاس کو دخل نہیں ہے؛ بلکہ نقل اور اتباع ہے اذان کے جو صیغے ہیں انہی صیغوں سے اذان دینا ضروری ہوگا، اذان کے لغوی معنی کو پیش نظر رکھ کر کسی دوسرے الفاظ سے اطلاع اور اذان دینا چاہے تو یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح جس صیغے سے تحریمہ ثابت ہے اسی صیغے سے تحریمہ ضروری ہے، گویا انہوں نے تکبیر کا ترجمہ کیا اللہ اکبر کہنا۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی فرماتے ہیں: تحریمہ کے لئے ك ب ر کا مادہ ضروری ہے، چونکہ حضورؐ سے اسی مادہ سے تکبیر ثابت ہے لہٰذا اللہ اکبر سے تو تحریمہ صحیح ہے ہی؛ لیکن اللہ اکبر میں جتنی تعریف اللہ کی ہے اس سے زیادہ تعریف اللہ الاکبر میں ہے، اس لئے کہ اللہ اکبر کے معنی ہیں اللہ سب سے بڑا ہے اور اللہ الاکبر کے معنی ہیں اللہ ہی سب سے بڑا ہے، اور جب ادنی تعریف کے صیغے سے تحریمہ صحیح ہے تو اعلیٰ تعریف کے صیغے سے بدرجہ اولیٰ تحریمہ صحیح ہوگا، اور یہ قیاس نہیں؛ بلکہ دلالت النص ہے اور دلالت النص بھی نص کے درجے میں ہے، اس لئے اللہ اکبر اور اللہ الاکبر دونوں سے تحریمہ صحیح ہے۔

امام ابو یوسف کی دلیل:

حدیث میں اللہ اکبر کو تحریمہ کہا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں، افعل اور فعیل دونوں کے ایک معنی ہے، چنانچہ بہت ساری صفات میں افعل کا صیغہ آیا ہے، جیسے عالم، قادر وغیرہ، اور بہت سی صفات میں فعیل کا صیغہ آیا ہے، جیسے علیم، قدیر وغیرہ، پس معلوم ہوا کہ صفات باری میں افعل اور فعیل دونوں برابر ہے، اور جب اللہ اکبر سے تحریمہ صحیح ہے تو اللہ کبیر سے بھی صحیح ہوگا اور جیسا کہ امام شافعی کہتے ہیں اللہ الاکبر سے بطور دلالت النص کے درست ہے، ہم کہتے ہیں

اللہ الکبیر سے بھی بطور دلالت النص کے صحیح ہے۔

حضرات طرفین کی دلیل:

یہاں حضرات طرفین نے تکبیر کے لغوی معنی مراد لیا ہے، اس لئے ان کے نزدیک ان تمام الفاظ سے تحریمہ درست ہے، جو عظمت رب پر دلالت کرے، ان دونوں حضرات نے مسئلہ کی تنقیح کرنے کے لئے تمام نصوص کو سامنے رکھ کر غور کیا، اوراس سے یہ نتیجہ نکالا کہ تکبیر کے لغوی معنی ہی مراد ہے یعنی تعظیم اور قرآن میں یہ لفظ مختلف مقامات پر اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ایک جگہ ہے: وربك فكبر (۱) یہاں کبِّر کے معنی عظِّم کے ہیں۔

دوسری دلیل: قرآن میں ہے فذكر اسم ربه فصلى (۲) اس میں فاء تعقیب مع الوصل کے لئے ہے یعنی اللہ کے ذکر کے فوراً بعد نماز شروع کردیں یہی تو تکبیر تحریمہ ہے اور ذکر اللہ عام ہے یعنی ہر وہ لفظ جس میں تعظیم کے معنی ہیں، اس کے ذریعہ نماز کو شروع کرنا جائز ہے، اور تعظیم کے معنی مراد لینے کی صورت میں قرآن وحدیث کے درمیان تعارض بھی ختم ہوجاتا ہے، اگر تکبیر کو ك، ب، ر، کے مادہ میں منحصر کردیا جائے تو حدیث خاص ہوجائیگی اور آیت عام اور دونوں میں ٹکراؤ پیدا ہوگا؛ جبکہ محدثین لکھتے ہیں کہ نصوص میں ایسی توجیہ کرنا جس سے باہمی تعارض ختم ہوجائے اس توجیہ سے بہتر ہے جس میں تعارض رہ جائے، نیز امام صاحب کی تائید روایات سے بھی ہوتی ہے۔

تیسری دلیل: علامہ عینی نے کئی حدیثیں ذکر کی ہیں مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، ابو العالیہ سے کسی نے سوال کیا حضرات انبیاء کن صیغوں سے نماز کا افتتاح کرتے تھے تو انہوں نے فرمایا توحید، تسبیح، اور تہلیل کے ساتھ، امام شعبی اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں اللہ کے ناموں میں سے جس نام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کیا جائے صحیح ہوجاتا ہے۔ (۳)

امام صاحب کی عقلی دلیل:

حدیث میں آتا ہے امرت أن اقاتل الناس حتى يقول لا إله إلا الله (۴) اگر کوئی کافر بجائے لا إله

(۱) سورہ مدثر، آیت: ۳ (۲) سورہ اعلیٰ، آیت: ۱۵

(۳) عن أبي العالية أنه سئل: بأي شيء كان الأنبياء عليهم السلام يستفتحون الصلاة؟ قال بالتوحيد والتسبيح والتهليل وعن الشعبي قال بأي شيء من أسماء الله تعالىٰ افتتحت الصلاة اجزاك، عمدة القاري ٣٤٧/٤ باب ايجاب التكبير وافتتاح الصلاة.

(۴) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها منعوا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله عزوجل، ابوداؤد، باب على ما يقاتل، رقم الحديث: ۲۶۴۰، مسلم شریف، باب الامر بقتال الناس، رقم الحديث: ۳۳

إلا الـلـه کے إلا الـرحـمن کہدے تو بالاتفاق ایمان صحیح ہوجائیگا جب ایمان جو اصل و بنیاد ہے اللہ کے کسی بھی نام سے کافر مسلمان ہوسکتا ہے تو تکبیر تحریمہ تو فروعی مسئلہ ہے جب اصل میں عموم چل سکتا ہے تو فروع میں کیوں نہیں چل سکتا ہے، اسی طرح اگر ذبیحہ پر بسم اللہ، اللہ اکبر کے بجائے الرحمٰن اکبر، بسم الرحمٰن پڑھا جائے، تو بالاتفاق وہ ذبیحہ حلال ہوجاتا ہے، حلال ہونے کے لئے بسم اللہ اللہ اکبر کہنا ضروری نہیں ہے جب ان بنیادی مسائل میں تمام اسماء الٰہی صحیح ہوسکتے ہیں تو تکبیر تحریمہ میں کیوں نہیں صحیح ہوسکتا ہے؟

مخالفین کے جوابات:

امام مالک وغیرہ کی دلیل ہے تحريمها التكبير یہ حصر کا صیغہ ہے یعنی اللہ اکبر سے ہی تحریمہ صحیح ہوسکتا ہے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ تکبیر کے معنی تعظیم کے لئے لیا جائے مطلب تـحـريـمها التعظيم اور قرآن میں تکبیر تعظیم کے معنی میں استعمال ہوا ہے، فلما رأينه أكبرنه (۱) یہاں أكبرنه، أعظمه کے معنی میں ہے، اسی طرح قرآن میں وربك فكبر، أي فعظم یہاں بھی تکبیر تعظیم کے معنی میں ہے اور تعظیم کے معنی مراد لینے کی صورت میں حدیث اور قرآن کا تعارض بھی ختم ہوجائیگا۔

دوسرا جواب: کبھی حصر مبالغہ کے لئے بھی ہوتا ہے، جیسے زید الشجاع میں زید کے مبالغۂ کمال شجاعت کا اظہار کیا گیا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ زید ہی بہادر ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے زید اعلیٰ درجہ کا بہادر ہے، یہاں بھی حصر کو مبالغہ پر محمول کیا جائے تو مطلب ہوگا تکبیر تحریمہ کے لئے اللہ اکبر سب سے اعلیٰ صیغہ ہے۔

دوسری دلیل کا جواب:

ان حضرات کی دوسری دلیل ہے کہ آنحضور ﷺ اور حضرات صحابہ سے مدت عمر تکبیر تحریمہ میں اللہ اکبر ہی کہنا ثابت ہے اگر دوسرے صیغہ سے تحریمہ جائز ہوتا تو کبھی کبھی یہ حضرات ضرور استعمال کرتے، معلوم ہوا کہ اللہ اکبر پر سب کا اتفاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا اتفاق فرضیت پر نہیں ہے؛ بلکہ عمل پر ان حضرات کا اتفاق ہے، کیونکہ آنحضور ﷺ اور حضرات صحابہ صرف فرض پر ہی عمل نہیں کرتے تھے؛ بلکہ سنت اور واجب پر بھی عمل کرتے، اور مواظبت فی العمل سے وجوب پر استدلال ہوسکتا ہے، فرضیت پر استدلال نہیں ہوسکتا ہے، یہ استدلال ایسا ہی جیسا کہ امام احمد نے استنشاق پر مواظبت سے استنشاق کے وجوب پر استدلال کیا ہے، امام شافعی نے اس کا جواب دیا کہ مضمضہ اور استنشاق کے مواظبت سے عمل کا ثبوت ملتا ہے فرضیت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ سنیت کا ثبوت ہوتا ہے، فرضیت پر اس وقت

(۱) سورہ یوسف: ۳۱

استدلال ہوتا ہے جبکہ کسی نے مضمضہ اور استنشاق ترک کیا ہو اور حضور ﷺ نے وضو کے اعادہ کا حکم دیا ہو حالانکہ حدیث میں کہیں اس کا ثبوت نہیں ملتا ہے، لہٰذا جو جواب امام شافعی نے امام احمد کو دیا ہے وہی جواب ہم امام مالک وغیرہ کو دے رہے ہیں۔

امام صاحب کے نزدیک وہ لفظ جو تعظیم رب پر دلالت کرے اس سے نماز کو شروع کرنا فرض اور اللہ اکبر سے نماز شروع کرنا واجب ہے اس لئے کہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے وجوب ثابت ہوسکتا ہے، فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی اور کتاب اللہ وذکر اسم ربه فصلى (۱) کی وجہ سے اسم رب سے نماز شروع کرنے کی فرضیت ثابت ہوئی، گویا امام صاحب نے کتاب وسنت دونوں کی رعایت کی ہے، کتاب اللہ قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے اور دونوں کا حکم برابر نہیں ہوسکتا ہے، پس اگر کوئی شخص اللہ اکبر پر قادر ہونے کے باوجود کسی دوسرے صیغے سے نماز شروع کریگا تو فرضیت تو ادا ہوجائیگی، لیکن ترک واجب کی وجہ سے گنہگار کہلائیگا اور نماز مکروہ تحریمی ہوگی۔

قوله تَحليلها التسليم: تحلیل مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہے، ترجمہ ہوگا منافی صلاۃ کاموں کو حلال کرنے والا سلام ہے، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک لفظ سلام کے ذریعہ نماز سے نکلنا فرض ہے یہاں بھی ان کی دلیل یہی حدیث ہے کہ مبتداء خبر معرفہ ہونے کی وجہ سے حصر کا فائدہ دے رہی ہے یعنی منافی نماز کاموں کو حلال کرنے والی صرف سلام ہے، نیز آپ ﷺ کا لفظ سلام پر مواظبت کرنا بھی فرضیت کی دلیل ہے، ہم امام مالک اور شافعی کی اس دلیل کا جواب اوپر دے چکے ہیں امام صاحب سلام کے صیغے سے نکلنے کو واجب کہتے ہیں اگر کسی دوسرے صیغے سے نکلے تو نماز ہوجائیگی؛ لیکن ترک واجب کی وجہ سے ناقص ادا ہوگی، بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ کی طرف خروج بصنعہ کی فرضیت کا انتساب کیا ہے، مگر اس قول کو محققین احناف نے رد کردیا ہے، علامہ ابن ہمام کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا کہتے ہیں: امام صاحب کی طرف یہ نسبت غلط ہے، دراصل یہ ابوسعید بردعی کا استنباط ہے جو انہوں نے امام ابوحنیفہ کے اصول سے مستنبط کیا ہے۔

امام صاحب کی پہلی دلیل:

حضرت علی کی حدیث ہے جس کو امام طحاوی نے روایت کیا ہے جس کے الفاظ ہیں إذا جلس مقدار التشهد فقد تم صلاته (۲) یہاں بغیر سلام کے نماز پر تمامیت کا حکم لگا ہے۔

(۱) سورہ اعلیٰ، آیت: ۱۵

(۲) شرح معانی الآثار میں حدیث اس طرح مذکور ہے، عن عبد الله بن عمرو، أن رسول الله ﷺ قال إذا رفع المصلي رأسه من آخر صلاته وقضى تشهده ثم أحدث فقد تمت صلاته فلا يعود، باب السلام في الصلاة، رقم الحدیث: ۱۶۴۰

دوسری دلیل: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت ہے جس کو امام ترمذی اور بیہقی نے روایت کیا ہے عبداللہ بن عمرو نے فرمایا: جب مصلی نماز کے آخری سجدے سے فارغ ہوجائے اور مقدار تشہد بیٹھ جائے اور اس کے بعد حدث لاحق ہوجائے تو اس کی نماز ہوگئی (۱) یہاں بھی سلام کا ذکر نہیں ہے۔

تیسری دلیل: عبداللہ بن مسعود کی مسیئ فی الصلاۃ کی روایت ہے جس میں آپ نے ایک صحابی کو نماز کی تفصیلات بتلا کر قاعدہ اخیرہ کے بعد فرمایا إذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك (۲) یہاں بھی سلام کا ذکر نہیں ہے۔

قال ابو عیسیٰ هذا الحديث اصحُّ شيء الخ: اصح اور احسن یہ دونوں اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور یہاں اصح اور احسن کے لغوی معنی مراد ہیں کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک باب کے ذیل میں بعض ضعیف روایت ہو اور بعض اس سے زیادہ ضعیف ہو تو کہا جاسکتا ہے کہ ضعیف عمدہ ہے اضعف سے گویا عمدہ اور اچھا ہونا اضافی ہے، حقیقی نہیں ہے، ورنہ امام ترمذی نے اس حدیث پر اصح اور احسن ہونے کا حکم لگایا اس کے باوجود راوی کے حفظ کے سلسلے میں کلام کیا ہے، اس حدیث کے ایک راوی عبداللہ بن محمد بن عقیل ہیں جن کے بارے میں امام ترمذی کا خیال ہے کہ سچائی میں اچھے تھے البتہ بعض اہل علم نے ان کے حافظہ میں کلام کیا ہے لہٰذا یہ متکلم فیہ راوی ہیں پس یہ روایت اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے۔

قوله: مقارب الحديث: اس کو اسم فاعل مقارب بھی پڑھا جاتا ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ عبداللہ بن محمد بن عقیل کی حدیث صحیح حدیث کے قریب ہونے والی ہے، یعنی بالکل صحیح بھی نہیں ہے اور بالکل گھٹیا بھی نہیں ہے، بلکہ صحیح کے قریب قریب ہے، یعنی قابل حجت ہے اور اگر اسم مفعول کا صیغہ مقارَب ہو تو مطلب ہوگا کہ ان کی حدیث کو صحیح حدیث کے قریب کیا گیا ہے، یہ لفظ ترمذی میں کثرت سے آئیگا، محدثین کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ لفظ تعدیل کا ہے یا جرح کا ہے بعض حضرات نے اس کو جرح کے الفاظ میں شمار کیا ہے؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ تعدیل کا لفظ ہے اور تعدیل کا اعلی لفظ نہیں ہے، ترمذی میں ہے هو ثقة مقارب الحديث، صدوق مقارب الحديث، جلال الدین سیوطی نے الفیہ میں ذکر کیا ہے کہ مقارب الحدیث تعدیل کے چوتھے درجے کا لفظ ہے۔

---

(۱) عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ إذا أحدث يعني الرجل، وقد جلس في آخر صلاته قبل أن يسلم فقد جازت صلاته، ترمذي باب ما جاء في الرجل يحدث في التشهد رقم الحديث:٤٠٨

(۲) طحاوی میں روایت کے الفاظ اس طرح ہیں: فإذا فعلت ذلك أو قضيت هذا فقد تمت صلاتك إن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد، شرح معاني الآثار، باب السلام في الصلاة، رقم الحدیث:۱۶۴۱

(٤) باب ما يقولُ إذا دَخَلَ الخَلاءَ

(٤) حَـدَّثَـنَـا قُتَيْبَةُ وهَـنَّـادٌ قَـالَا: نـا وَكِيعٌ عن شُعْبَةَ عن عبدِ العزيزِ بنِ صُهَيْبٍ عن أنـسِ بـنِ مالكٍ قال: كانَ النبيُّ ﷺ إذا دَخَلَ الخَلاءَ قال: اللّٰهمَّ إنّي أعُوْذُبِكَ قال شُعْبَةُ: وقد قالَ مرَّةً أخرىٰ: أعُوْذُ باللّٰهِ منَ الخُبُثِ والخَبِيْثِ أو الخُبْثِ والخَبَائِثِ.

وفي البابِ عن عليٍّ وزيدِ بن أرْقمَ وجابرٍ وابنِ مسْعُوْدٍ

وقال أبو عيسٰى حديثُ أنسٍ أصحُّ شيءٍ في هذا البابِ وأحسنُ

وحـديـثُ زيـدِ بنِ أرقمَ في إسنادِه اضْطرابٌ روىٰ هِشامُ الدَّسْتَوائِيُّ وسعيدُ بنُ أبي عَرُوبَةَ عن قتادةَ وقال سعيدٌ: عن القاسمِ بنِ عوفِ الشَّيْبَانِيُّ عن زيدِ بنِ أرقمَ وقالَ هِشامٌ: عَـنْ قَتَـادَةَ عن زيدِ بنِ أرقَمَ ورواه شعبةُ ومعمرٌ عن قتادةَ عن النَّضْرِ بنِ أنسٍ وقال شعبةُ: عن زيدِ بنِ أرقمَ وقال معمرٌ: عن النَّضْرِبنِ أنسٍ عن أبيه.

قال أبو عيسٰى: سَئَلتُ محمداً عن هذا فقال يَحْتَمِلُ أن يكونَ قتادةُ روىٰ عَنْهُما جميعاً

(٥) حَـدَّثَـنَـا أحمدُ بن عبدَةَ الضَّبِّيُّ، نا حَمَّادُ بنُ زيدٍ عن عبدِ العزيزِ بنِ صُهيبٍ عن أنـسِ بـنِ مـالكٍ أنّ الـنبـيَّ ﷺ كـان إذا دخـلَ الـخـلاءَ قال: اللّٰهمَّ إني أعُوْذُ بِكَ من الخُبُثِ والخَبَائِثِ، هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت کونسی دعا پڑھے

ترجمہ: حدیث (۴) انس بن مالک کہتے ہیں: جب نبی کریم ﷺ بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو یہ دعا پڑھتے، اللهم انی اعوذ بك (عبدالعزیز کے شاگرد) شعبہ کہتے ہیں اور دوسری مرتبہ عبدالعزیز نے یہ دعا پڑھی اعوذ بالله، من الخبث والخبيث أو الخبث والخبائث.

(راوی کوشک ہے کہ حضورؐ نے من الخبث والخبيث کہا یا من الخبث والخبائث کہا) حضرت انس کی حدیث اس باب میں سب سے بہتر اور سب سے عمدہ ہے، (یہاں اصح اور احسن کے لغوی معنی مراد ہیں اصطلاحی معنی نہیں)

اور زید بن ارقم کی حدیث (جس کا وفی الباب میں حوالہ دیا ہے) کی سند میں اختلاف ہے، ہشام دستوائی اور سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے روایت کیا ہے اور سعید نے کہا عن القاسم بن عوف الشیبانی عن زید بن ارقم، اور ہشام نے کہا عن قتادة عن زید بن ارقم اور شعبہ اور معمر نے بھی یہ حدیث قتادہ سے روایت کی ہے وہ نضر بن انس سے روایت کرتے ہیں اور شعبہ نے کہا عن زید بن ارقم اور معمر نے کہا عن النضر بن انس عن ابیه ۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: ہوسکتا ہے کہ قتادہ نے دونوں (یعنی قاسم بن عوف اور نضر بن انس) سے یہ روایت سنی ہو۔

حدیث (۵) اس کے بعد عبدالعزیز کے شاگرد حماد بن زید کی سند لکھی ہے جس میں دعا کے الفاظ بلا شک کے منقول ہیں اللهم أعوذبك من الخبث والخبائث)

قوله الخلاء: خلاء ایک خاص مکان کا نام ہے، جہاں انسان بول و براز کرتا ہے، چونکہ ضرورت کے علاوہ اوقات میں یہ مکان خالی رہتا ہے اس لئے اس کا نام خلاء ہے، اس کے عربی میں کئی نام اور ہیں مثلا کنیف، مرحاض، بیت الماء، غائط، مذہب، اہلِ عرب اس کو بیت الطہارت اور اہلِ مصر اس کو بیت الأدب کہتے ہیں۔

ماقبل باب سے ربط:

ماقبل باب میں امام ترمذی نے وضو کی شرطیت کو بیان کیا ہے، اب یہ بیان کرتے ہیں کہ جب انسان وضو کا ارادہ کرے تو پہلے اپنی طبیعت کا جائزہ لے لے، کہ منافی طہارت بول و براز کا تقاضہ تو نہیں ہے کیوں کہ بول و براز یہ منافی وضو ہے اگر اس حالت میں وضو کر لیگا تو یا تو طہارت زائل ہو جائیگی اس لئے کہ حدث طہارت کی ضد ہے اور یا تو اسی حالت میں نماز پڑھیگا تو خشوع وخضوع زائل ہو جائیگا، اسی مناسبت سے حضرات محدثین وضو کی شرطیت کے بعد آداب بیت الخلاء کو ذکر کرتے ہیں اور جب خلاء کا ذکر آیا تو اس کی تمام تفصیلات کو ذکر کر دیتے ہیں۔

قوله إذا دخل الخلاء: یہاں دخول کے معنی ارادۂ دخول کے ہیں، اس کی تائید بعض روایات سے بھی ہوتی ہے، امام بخاری نے "الأدب المفرد" میں إذا اراد أن يدخل (۱) کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے جمہور کی رائے ہے کہ آبادی کے بنے ہوئے بیت الخلاء میں دروازے پر ہی دعا پڑھ لینا چاہئے، تب اندر داخل ہونا چاہئے داخل ہونے کے بعد پڑھنا یہ ادب کے خلاف ہے، اور صحراء میں کپڑا اٹھانے سے پہلے پڑھ لے اور اگر کوئی شخص پہلے دعا پڑھنا بھول جائے اور

---

(۱) عن أنس قال كان النبي ﷺ إذا أراد أن يدخل الخلاء قال اللهم إني أعوذبك من الخبث والخبائث، الأدب المفرد، باب دعوات النبي ﷺ رقم الحديث:۵۳۶

عین قضائے حاجت کے وقت یاد آجائے تو امام مالک اس حالت میں ذکر لسانی کی اجازت دیتے ہیں، باقی ائمہ نے ذکر قلبی کی اجازت دی ہے۔

گویا امام مالک نے دخول کے حقیقی معنی مراد لیا یعنی داخل ہو کر یہ دعا پڑھی جاسکتی ہے اور جمہور نے مجازی معنی یعنی ارادۂ دخول مراد لیا ہے، لیکن ہم امام مالک کو یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کا معمول تھا کہ انگشتری مبارک جس پر محمد رسول اللہ لکھا ہوا تھا اس کو بیت الخلاء میں نہیں لے جاتے تھے، جب اللہ تعالیٰ کے نام کا اتنا ادب ہے کہ لکھی ہوئی چیز کو بیت الخلاء نہیں لے جاتے تھے تو بیت الخلاء میں اللہ کا نام لینا یہ بھی ادب کے خلاف ہوگا، نیز امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں تعلیقاً ذکر کیا ہے: إذا اراد أن يدخل (۱) اس سے معلوم ہوا کہ دخول سے ارادۂ دخول مراد ہے۔

قوله اللهم إني أعوذ بك: دعا کے الفاظ حدیث میں مختلف مذکور ہیں، امام ترمذی نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے پہلا لفظ اللهم اني اعوذبك ہے جو عبدالعزیز سے شعبہ نے نقل کیا ہے، شعبہ کہتے ہیں اور کبھی ہمارے استاذ عبدالعزیز نے دعا کا صیغہ اعوذ بالله ذکر کیا ہے، پہلی روایت میں اللہم ہے دوسری روایت میں اللہم نہیں ہے، پہلی روایت میں إني ہے دوسری روایت میں إنی نہیں ہے، تیسرا فرق ہے کہ پہلی روایت میں ك ضمیر ہے اور دوسری روایت میں اسم ظاہر باللہ ہے، چونکہ عبدالعزیز ثقہ راوی ہیں اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے استاذ سے دونوں طرح سنا ہے، لہٰذا دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں اللهم اني اعوذبك من الخبث والخبائث اور اعوذ بالله من الخبث والخبائث.

قوله الخبث والخبيث: الخبث خاء اور باء دونوں مضموم ہے، خبیث کی جمع ہے، مذکر شیاطین کو کہتے ہیں اور خبائث خبیثہ کی جمع ہے مؤنث شیاطین، دوسری صورت میں خبث خاء مضمون اور باء ساکن یا تو اس کو خُبُث کے معنی میں لے لیا جائے اور کہا جائے تخفیفاً باء کو ساکن کیا گیا ہے، لہٰذا دونوں کے ایک ہی معنی ہونگے یا اس کو مکروہ کے معنی میں لے لیا جائے اور خبائث کے معنی ہونگے مذموم کام، پہلی صورت میں مطلب ہوگا اے اللہ ہم آپ کی پناہ چاہتے ہیں مذکر و مؤنث شیاطین سے، دوسری صورت میں مطلب ہوگا اے اللہ ہم آپ کی پناہ چاہتے ہیں مکروہ اور مذموم کاموں سے اور یہاں پر أو شک راوی کے لئے ہے یعنی راوی کو شک ہے کہ آنحضورؐ نے الخبيث کا لفظ فرمایا یا خبائث کا۔

---

(۱) بخاری میں ہے حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة عن عبد العزيز بن صهيب قال: سمعت أنساً يقول كان النبي ﷺ إذا دخل الخلاء قال اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث تابعه ابن عرعرة عن شعبة وقال غندر عن شعبة إذا أتى الخلاء وقال موسى عن حماد إذا دخل وقال سعيد بن زيد حدثنا عبد العزيز إذا أراد أن يدخل، باب ما يقول عند الخلاء، رقم الحديث:١٤٢

بیت الخلاء کی دعاء کی حکمت:

بیت الخلاء جانا تو کوئی گناہ کا کام نہیں ہے پھر تعوذ پڑھنے کا کیوں حکم دیا گیا ہے؟ اس کی دو وجہ بیان کی جاتی ہے، پہلی وجہ: بیت الخلاء شیاطین کے اڈے ہوتے ہیں ان کی طبیعت میں خباثت ہوتی ہے اسی لئے ان کو ناپاکی سے محبت ہوتی ہے، شیطان انسان کا ایسا دشمن ہے جو انسان کو نظر نہیں آتا، اس لئے آنحضورؐ نے بیت الخلاء جاتے وقت تعوذ کا حکم دیا تاکہ بیت الخلاء میں شیطان انسان کو نقصان نہ پہونچا سکے، دوسری وجہ: انسان دوسروں سے متأثر ہوتا ہے اس لئے بری صحبت سے منع کیا گیا ہے، بیت الخلاء میں شیطان کی صحبت ہوتی ہے اس لئے پناہ مانگنے کا حکم دیا گیا ہے تاکہ اس کی بری خصلتوں سے آدمی محفوظ رہ سکے۔

سوال: آنحضورﷺ تو شیاطین سے محفوظ تھے، شیطان کا آپ پر اثر نہیں چل سکتا ہے؛ بلکہ آپ نے فرمایا کہ شیطان میرا منقاد اور فرمانبردار بن گیا ہے تو پھر آپ کو شیطان سے پناہ مانگنے کی کیا ضرورت تھی؟

جواب: آپ نے امت کی تعلیم کے لئے دعا کی تھی، دوسرا جواب: یہ بتانا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے شیطان سے محفوظ رکھا ہے تو انہی دعا کی برکت سے محفوظ رکھا ہے، تیسرا جواب: آپ بالکل محفوظ ہیں اس کے باوجود آپ نے دعا کر کے اپنی عبدیت کا اظہار کیا ہے۔

قوله حديث زيد ابن ارقم في اسناده اضطراب: امام ترمذی نے وفی الباب میں زید بن ارقم کی حدیث کا حوالہ دیا ہے اور یہاں اس کی خرابی کی نشان دہی کی ہے کہ زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب ہے۔

اضطراب کی تعریف:

سند یا متن کا ایسا اختلاف جس میں تطبیق یا ترجیح کی صورت نہ نکل سکے اس کو اضطراب کہتے ہیں، اضطراب کی دو قسم ہے: ایک ہی راوی حدیث کے متن میں کبھی ایک لفظ ذکر کرے کبھی دوسرا لفظ ذکر کرے اس کو اضطراب فی المتن کہتے ہیں، ایک ہی راوی ایک ہی حدیث کی سند کو ایک شاگرد کے پاس ایک شیخ سے نقل کرے اور دوسرے شاگرد کے پاس دوسرے شیخ سے نقل کرے اضطراب فی السند کہا جاتا ہے، اضطراب کے لئے شرط ہے کہ دونوں برابر درجہ کی روایت ہو اگر ایک اعلی اور ایک ادنی ہو تو اعلیٰ کو ترجیح ہوگی، اس صورت میں اضطراب نہیں ہوگا، سند کے اضطراب کو دور کرنا محدثین کا وظیفہ ہے اور متن کے اضطراب کو دور کرنا فقہاء کا کام ہے کیوں کہ فقہاء حدیث کا معنی زیادہ جانتے ہیں اور محدثین الفاظ

حدیث کو بہتر جانتے ہیں۔

زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب کی وضاحت:

یہاں قتادہ کے چار شاگرد ہیں اور چاروں شاگرد میں اختلاف ہے۔

(۱) ہشام (۲) سعید (۳) شعبہ (۴) معمر، چاروں شاگرد یہ حدیث قتادہ سے مختلف سند سے نقل کرتے ہیں، مختلف سند اس طرح ہے:

ہشام کی سند: هشام عن قتاده عن زيد بن ارقم

سعید کی سند: سعيد عن قتادة عن القاسم عن زيد بن ارقم

شعبہ کی سند: شعبه عن قتادة عن النضر بن انس عن زيد بن ارقم

معمر کی سند: عن قتادة عن النضر بن انس عن انس بن مالك۔

اضطراب کا خلاصہ:

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ چاروں شاگردوں میں تین طرح سے اختلاف ہے۔

پہلا اختلاف: قتادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں؟

دوسرا اختلاف: اگر دونوں کے درمیان واسطہ ہے تو کن کا واسطہ ہے؟

تیسرا اختلاف: مدار سند یعنی صحابی کون ہیں؟

پہلے اختلاف میں ہشام بلا واسطہ نقل کرتے ہیں باقی تینوں شاگرد قتادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ نقل کرتے ہیں، دوسرے اختلاف میں سعید قاسم کا واسطہ نقل کرتے ہیں اور شعبہ اور معمر، نضر بن انس کا واسطہ نقل کرتے ہیں، تیسرے اختلاف میں معمر، انس بن مالک کو مدار سند قرار دیتے ہیں اور باقی تین شاگرد زید بن ارقم کو مدار سند قرار دیتے ہیں۔

اضطراب کا حل:

امام ترمذی نے امام بخاری کے حوالے سے صرف دوسرے اضطراب کا جواب دیا ہے کہ قتادہ کے استاذ کون ہیں قاسم بن عوف یا نضر بن انس؟ کہ میں نے اس اضطراب کے سلسلے میں امام بخاری سے پوچھا، تو انہوں نے جواب دیا کہ ہوسکتا ہے کہ قتادہ نے قاسم بن عوف اور نضر بن انس دونوں سے سنا ہو، لیکن ابھی دو اضطراب باقی ہے، اس کے حل کے

لئے امام ترمذی نے کچھ ذکر نہیں کیا ہے، تیسرا اضطراب کہ مدار سند کون ہیں انس بن مالک یا زید بن ارقم؟ اس کو امام بیہقی اور امام احمد نے دور کیا ہے کہ اس حدیث میں انس بن مالک کا نام ذکر کرنا یہ معمر کا وہم ہے اس لئے کہ یہ حدیث زید بن ارقم سے منقول ہے، انس بن مالک سے منقول نہیں ہے، پہلا اضطراب کہ قتادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں؟ یہ ہشام کی غلطی ہے کہ انہوں نے واسطہ حذف کر کے براہ راست زید بن ارقم سے حدیث نقل کر دیا؛ کیوں کہ اسماء الرجال میں ہے کہ قتادہ کا زید بن ارقم سے سماع ہی ثابت نہیں، لہٰذا ہشام کا واسطہ حذف کرنا ان کی غلطی ہے۔(۱)

(٥) باب ما يقولُ إذا خرجَ من الخلاءِ

(٦) حَدَّثَنَا محمدُ بنُ حُميدِ بنِ اسمٰعيلَ، نا مالكُ بنُ اسمٰعيلَ، عن إسرائيلَ، عن يُوسفَ بنِ أبي بُرْدَةَ عن أبيه، عن عائشةَ، قالت: كانَ النبيﷺ إذا خَرَجَ من الخلاءِ قال: غُفْرَانكَ.

قال أبوعيسىٰ هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ، لا نَعْرفُه إلا من حديثِ إسرائيلَ بن يوسفَ عن أبي بُرْدَة، وأبوبُرْدَة بنُ موسىٰ: إسمه عامرُ بنُ عبد اللّٰهِ بنِ قيسِ الأشعَريُّ ولا يُعرَفُ في هذا البابِ إلا حديثُ عائشةَ.

بیت الخلاء سے نکلنے کے بعد پڑھے

ترجمہ: حدیث (٦) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: جب نبی کریمﷺ بیت الخلاء سے نکلتے تو فرماتے: غفرانک (اے اللہ معاف فرما)

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غريب ہے، ہم اس کو إسرائيل عن يوسف بن أبى بردة کی سند کے علاوہ کسی دوسری سند سے نہیں جانتے ہیں اور ابو بردہ بن موسیٰ: ان کا نام عامر بن عبداللہ بن قیس اشعری ہے (یوسف بن ابی بردہ، ابوموسیٰ اشعری کے پوتے تھے) اور اس باب میں حضرت عائشہ کی حدیث کے علاوہ کسی سے روایت معروف نہیں ہے۔

(۱) هامش الكوكب الدري ١/ ١٤، المكتبة الاشرفية

قوله: محمدُ بنُ حُميدِ بنِ اسمٰعيل: ہمارے اس نسخے میں سند اس طرح ہے محمد بن حمید بن اسمٰعیل نا مالك بن اسمٰعیل اس میں امام ترمذی کے استاذ محمد بن حمید اور ان کے استاذ مالک بن اسمٰعیل ہیں، عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی میں سند اس طرح ہے حدثنا محمد بن اسمٰعیل حدثنا حمید حدثنا مالك (۱) اس میں امام ترمذی کے استاذ محمد بن اسمٰعیل، ان کے استاذ حمید ہیں ایک قلمی نسخے میں سند اس طرح ہے حدثنا أحمد بن اسمٰعیل حدثنا مالك یہ تینوں نسخے غلط ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ امام ترمذی کے شیوخ میں محمد بن حمید اور احمد بن محمد کوئی نہیں ہے، اسی طرح عارضۃ الاحوذی کا نسخہ اس لئے غلط ہے کہ امام بخاری کے استاذ میں حمید نام کے کوئی نہیں ہیں، بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے: حدثنا محمد بن اسمٰعیل حدثنا مالك ہے، یہی صحیح سند ہے۔

خاص موقعوں پر دعاء کی حکمت:

آنحضور ﷺ نے ہر موقع کے مناسب دعاؤں کی امت کو تعلیم دی ہے تاکہ امت میں غفلت پیدا نہ ہو یہ سب سے بڑی بیماری ہے، اللہ کے ذکر سے انسان کو مدد ملتی ہے اور شیطان کے وسوسے اور اثرات سے بچنے کے لئے آپ ﷺ ہر ہر وقت کی مناسب دعا تلقین کی ہے، نیز اللہ کے نعمتوں کا شکریہ ادا کرنا یہ بھی ان دعاؤں کا اہم مقصد ہے۔

قوله غُفْرَانكَ: یا تو اس کو مفعول مطلق قرار دیا جائے یعنی اغفر غفرانك یا مفعول بہ قرار دیا جائے اسئل غفرانك ہم آپ سے اپنے گناہوں کی معافی چاہتے ہیں، بعض روایت میں دعا کے دوسرے الفاظ بھی منقول ہیں مثلا (۲) بسم اللّٰه غفرانك (۳) ابن ماجہ میں دعا اس طرح ہے الحمد لله الذی اذهب عنی الأذی وعافانی (۴) بعض روایت میں دعا کے الفاظ اس طرح ہیں: الحمد للّٰـه الذي اذهب عني ما يوذيني وابقى لي ما ينفعني (۵) ان مختلف دعاؤں کو مختلف احوال پر محمول کر دیا جائے کہ کبھی آپ نے یہ دعا پڑھی اور کبھی دوسری دعا پڑھی لہٰذا

(۱) عارضۃ الاحوذی ۲۱/۱

(۲) بیہقی کی سنن کبری میں یہ بھی منقول ہے الحمد لله الذي أخرج عن ما يوذيني وامسك على ما ينفعني، باب ما ورد فی الاستنجاء بالتراب، رقم الحدیث: ۵۳۸

(۳) حدثني عائشة أن النبي ﷺ – كان إذا خرج من الغائط قال: غفرانك، سنن ابی داؤد باب كراهية مس الذكر، رقم الحدیث: ۳۰، اس حدیث میں بسم اللہ کا تذکرہ نہیں ہے صرف غفرانك کا تذکرہ ہے۔

(۴) سنن ابن ماجہ، باب ذكر الله عزوجل، رقم الحدیث: ۳۰۱

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ، باب ما يقول إذا خرج من المخرج، رقم الحدیث: ۱۲

ان دعاؤں میں اختیار ہے جس کو چاہے پڑھ لے، البتہ ان دعاؤں کو جمع کر لینا بہتر ہے۔

سوال: بیت الخلاء سے نکلتے وقت مغفرت کی دعا کا کیا مطلب ہے؟ کیوں کہ مغفرت کی دعا تو گناہ کے بعد کی جاتی ہے اور بیت الخلاء جانا انسانی طبیعت ہے کوئی گناہ کا کام تو ہے نہیں؟

جواب: اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں، پہلا جواب: آنحضور ﷺ چونکہ ہر وقت اللہ کا ذکر کرتے تھے حضرت عائشہؓ کی روایت ہے یذکر الله في كل أحيان (۱) لیکن بیت الخلاء جا کر اللہ کا ذکر اداً نہیں کرتے تھے کیوں کہ وہ وقت اللہ کے ذکر کا نہیں ہوتا ہے اس لئے جتنی دیر اپنی عادت کے خلاف ذکر اللہ سے رکے رہے، اس سے معافی طلب کی، بڑے لوگ امر مندوب کے چھوڑنے پر بھی خلاف شان ہونے کی وجہ سے معافی مانگتے ہیں، دوسرا جواب: قضائے حاجت سے فراغت یہ اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے اور اس نعمت کے شکریہ کے لئے انسان جو بھی الفاظ ادا کرے وہ کم ہے، اس لئے آنحضور ﷺ نعمت کے مقابلے پر شکریہ کما حقہ ادا نہ کرنے پر معافی چاہ رہے ہیں۔

قوله قال أبوعيسى هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ: ترمذی کی اس عبارت پر اعتراض ہے کہ ایک ہی حدیث حسن غریب کیسے ہوسکتی ہے؟ کیوں کہ امام ترمذی کے نزدیک حسن وہ حدیث ہے جس کی سند متعدد ہو اور غریب وہ حدیث ہے جس میں صرف ایک سند ہو متعدد نہ ہو، پس حسن ہونے میں تعدد کا ثبوت ہے اور غریب ہونے میں تعدد کی نفی ہے اور یہ اجتماع ضدین ہے، یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ حسن میں تعدد طرق کی شرط یہ امام ترمذی کی اپنی اصطلاح ہے، جمہور کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، لہٰذا یہ اعتراض صرف امام ترمذی پر ہے، جمہور پر کوئی اعتراض نہیں، اس لئے جمہور کے مذہب کے مطابق ایک حدیث حسن غریب ہوسکتی ہے، امام ترمذی پر اعتراض کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

پہلا جواب: امام ترمذی کے حسن میں تعدد کی شرط اس حدیث میں ہے جس پر امام ترمذی نے صرف حسن کا اطلاق کیا ہے اور کسی قید کا اضافہ نہیں کیا ہے؛ اگر حسن کے ساتھ کسی دوسری قید کا اضافہ کر دیں تو وہاں تعدد طرق کی شرط نہیں ہوتی ہے، یہاں بھی امام ترمذی نے حسن کے ساتھ غریب کا اضافہ کیا ہے، لہٰذا یہاں حسن میں تعدد طرق شرط نہیں ہے؛ بلکہ یہاں حسن غریب جمہور کے مذہب کے مطابق ہے۔

دوسرا جواب: غرابت کی دو قسم ہے، غرابت فی المتن، غرابت فی السند، اسی طرح حسن جس میں تعدد طرق ہو اس کی بھی دو قسم ہے، متن کے اندر حسن ہو، سند کے اندر حسن ہو، متن میں حسن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متعدد طرق سے متن آرہا

(۱) بخاری ۱/۸۸، مکتبۃ الاتحاد، مسند ابی یعلی الموصلی مسند عائشہ رقم الحدیث: ۴۹۳۷

ہو،اور سند میں حسن ہونے کا مطلب یہ ہے مختلف راویوں سے یہ روایت مروی ہو،ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک حدیث متن کے اعتبار سے متعدد ہواور سند کے اعتبار سے ایک ہو،جس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک حدیث مختلف صحابہ سے منقول ہے؛لیکن جماعت صحابہ سے کوئی تابعی نقل کرنے میں منفرد ہوگیا ہو،ابتداء کے لحاظ سے چونکہ تعدد ہے متن کے اعتبار سے،اس لئے حسن کی تعریف صادق آئی اور تابعی چونکہ نقل کرنے میں منفرد ہے اس لئے سند کے اعتبار سے غریب ہوگئی، یہ دونوں جواب اس وقت تسلیم کیا جاسکتا ہے جبکہ سند ایک ہواورا گرسند متعدد ہوں تب تو جواب آسان ہے کہ ایک سند کے اعتبار سے حسن اورایک سند کے اعتبار سے غریب ہے۔

ولا يُعرَف في هذا البابِ: امام ترمذی کا یہ دعوی کہ اس باب میں صرف حضرت عائشہ کی حدیث ہے، یہ غلط ہے، اس لئے کہ ابن ماجہ، دارقطنی ،نسائی وغیرہ کتابوں میں بیت الخلاء سے نکلنے کی دعا مختلف صحابہ سے منقول ہے،امام ترمذی کی طرف سے بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ اس باب میں حدیثیں تو اور بھی صحابہ سے مروی ہیں؛لیکن حضرت عائشہ کی حدیث کے علاوہ کوئی حدیث کلام سے خالی نہیں ہے۔

(٦) باب في النهي عن استقبالِ القبلةِ

(٧) حَدَّثَنَا سعيدُ بنُ عبدِ الرحمنِ المَخْزُوْميُّ، نا سُفْيانُ بنُ عُيينةَ، عن الزُّهْرِيِّ، عن عطاءِ بنِ يزيدَ اللَّيثي، عن أبي ايوبَ الأنصاريِ قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا أتيتمُ الغائطَ فلا تَسْتَقبلوا القبلةَ بغائطٍ ولا بَولٍ ولا تستَدبرُوها، ولكن شرِّقُوا أو غَرّبُوا، قالَ أبو أيوبَ: فقدمنَا الشَّامَ فَوَجَدْنَا مَراحِيْضَ (١) قد بُنِيتْ مستقبلَ القبلةِ، فَنَنْحَرِفُ عنها ونستغفرُ اللّٰهَ.

وفي البابِ: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ الحارثِ ومَعْقِلِ بنِ أبي الهَيثمِ ويقالُ معْقِلُ بنُ أبي معقِلٍ، وأبي أمامَةَ، وأبي هريرةَ وسهلِ بنِ حُنيفٍ.

قال أبو عيسىٰ: حديثُ أبي أيوبَ أحسنُ شيءٍ في هذا الباب وأصحُّ.

---

(١) مراحیض یہ مرحاض کی جمع ہے،رحض سے ماخوذ ہے،رحض کے معنی دھونے کے آتے ہیں،اس لحاظ سے اس کا ترجمہ بیت الخلاء اور غسل خانہ دونوں کیا جاتا ہے لیکن یہاں مراد بیت الخلاء ہے۔

وأبـو أيـوبَ: إسـمـهُ خـالدُ بنُ زيدٍ، والزهريُّ، اسمُه محمدُ بنُ مسلمِ بنِ عُبيدِ اللّٰهِ بنِ شهابِ الزهريُّ وكنيتهُ أبوبكرٍ.

قـال ابـو الـوليـدِ الـمكـيّ، قـال أبو عبد الله الشافعيُ: إنما معنى قولِ النبيﷺ: "لَا تَسْتَـقبِلُـوا الـقِبلَـةَ بِـغـائِـطٍ ولا بـولٍ ولا تَسْتَدْبِرُوهَا" إنما هذا في الفَيَافِي، فأما في الكُنُفِ الـمَبْنَيَةِ له رُخصةٌ في أن يَسْتَقْبِلَهَا، وهكذا قال إسحاقُ وقال احمدُ بن حنبلٍ: إنما الرخصةُ من النبيﷺ في استدبارِ القبلةِ بغائطٍ أو بولٍ فأما استقبالُ القبلةِ، فلا يَسْتَقْبِلُها، كأنَّه لم يَرَ في الصحراءِ ولا في الكَنيفِ أن يستقبلَ ا لقبلةَ.

بول و براز کی حالت میں قبلہ کی طرف رخ کی ممانعت

ترجمہ: حدیث (۷) حضورﷺ نے فرمایا ''جب تم نشیبی زمین (بیت الخلاء) میں آؤ تو بڑے اور چھوٹے استنجاء میں قبلہ کی طرف نہ منہ کرو نہ پیٹھ کرو، بلکہ مشرق ومغرب کی طرف منہ یا پیٹھ کرو'' حضرت ابوایوب فرماتے ہیں: ہم لوگ ملک شام آئے تو ہم نے بیت الخلاء قبلہ رخ بنے ہوئے پایا تو ہم ان میں بتکلف گھوم کر بیٹھتے تھے اور اللہ سے استغفار کرتے تھے۔

ابوایوب کا نام خالد بن زید ہے اور زہری کا نام محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن شہاب زہری ہے (یہ عطا بن یزید لیثی کے شاگرد ہیں)

ابوالولید مکی کہتے ہیں: امام شافعی نے فرمایا: کہ آپﷺ کی حدیث لا تستقبلوا الخ سے مراد صحراء ہے، رہی وہ عمارتیں جو استنجا کے مقصد کے لئے بنائی گئی ہیں، یعنی بیت الخلاء تو اس میں استقبال کی بھی اجازت ہے، یہی بات حضرت اسحاق بھی کہتے ہیں، (یعنی یہ دونوں حضرات بنیان میں استقبال کو استدبار پر قیاس کرتے ہیں) امام احمد نے فرمایا نبی کریمؐ کی طرف سے اجازت صرف استدبار قبلہ کی ہے خواہ بڑے استنجا ہوں خواہ چھوٹے استنجا ہوں، رہا استقبال تو استقبال قبلہ نہیں کرنا چاہئے، گویا امام احمدؒ کے نزدیک استقبال جائز نہیں نہ صحراء میں نہ بیت الخلاء میں۔

قوله القبلة: یہ قُبُل سے ماخوذ ہے، قُبُل آگے کو کہا جاتا ہے، یہاں قبلہ سے مراد ما یتوجه اليه جس کی طرف رخ کیا جائے، لغت میں پست زمین کو غائط کہتے ہیں، مراد اس سے قضائے حاجت کی جگہ ہے، اہل عرب کا دستور تھا کہ وہ استنجاء کے لئے میدان جایا کرتے تھے اور گہری زمین کا انتخاب کرتے تھے، تاکہ پردہ ہوجائے، اسی قضائے حاجت کی جگہ

کو غائط کہا جاتا ہے، اب مجازاً بدن سے نکلنے والی نجاست کو بھی غائط کہتے ہیں۔

قوله إذا اتيتم الغائط: یہاں دو جگہ غائط کا لفظ ہے، پہلے غائط سے مراد مکان ہے اور دوسرے غائط سے مراد بدن سے نکلنے والی نجاست، اس لئے ترجمہ ہوگا جب تم قضائے حاجت کی جگہ میں آؤ تو نجس چیز کے ساتھ قبلہ کا رخ مت کرو۔

قوله فلا تستقبلوا: امام ترمذی کی ایک خاص اصطلاح ہے کہ کبھی لفظ نہی بول کر حرام مراد لیتے ہیں اور کبھی مکروہ مراد لیتے ہیں، یہاں نہی سے مکروہ تحریمی مراد لیا ہے۔

حدیث کی شرح:

حضور ﷺ نے فرمایا کہ پیشاب و پائخانہ کی حالت میں قبلہ کی طرف نہ چہرہ کرو اور نہ قبلہ کی طرف پیٹھ کرو، بلکہ مشرق و مغرب کی طرف رخ کرو، اہلِ مدینہ کا قبلہ جانب جنوب میں ہے، اس لئے ان کو خطاب ہے کہ جانب جنوب میں رخ مت کرو؛ بلکہ مشرق اور مغرب کی طرف رخ کرو، ہندوستان والوں کا قبلہ مغرب کی طرف ہے، اس لئے ہندوستان والوں کا حکم ہوگا جنبوا او شملوا کہ جنوب یا شمال کی طرف رخ کرو، لہٰذا یہ خطاب عام نہیں؛ بلکہ خاص ہے، حضرت ابو ایوبؓ فتح شام کے وقت شام آئے تو کہتے ہیں کہ ہم نے دیکھا کہ بیت الخلاء قبلہ کی جانب بنائے گئے ہیں اس لئے جہاں تک ممکن تھا استقبال قبلہ سے اپنے آپ کو بچاتے ہوئے ہم قبلہ سے ترچھے ہو کر بیٹھتے تھے اور چونکہ مکمل انحراف نہیں ہو پاتا تھا کچھ نہ کچھ کوتاہی ہو جاتی تھی، اس لئے استغفار کرتے تھے، دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے عنها کا مرجع مراحیض لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ ہم ان بیت الخلاء سے پرہیز کرتے تھے، اور کہیں اور استنجاء کے لئے جاتے تھے، یہاں سوال پیدا ہوگا کہ جب اس بیت الخلاء میں جاتے نہیں تھے تو پھر استغفار کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہیکہ ہم اپنے لئے استغفار نہیں کرتے تھے؛ بلکہ اس کے بنانے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے، روایت کا مطلب واضح ہے کہ قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استدبار دونوں ممنوع ہے۔

قوله قال ابو الوليد الخ: یہ حدیث امام شافعی کے خلاف ہے، اس لئے امام شافعی نے اس کی توجیہ بیان کی کہ اس حدیث کا تعلق صحراء سے ہے آبادی سے نہیں ہے، آبادی کے بیت الخلاء میں استقبال و استدبار کی اجازت ہے، گویا ابو ایوب کی روایت عام نہیں بلکہ میدان کے ساتھ خاص ہے، امام ترمذی کہتے ہیں کہ اسحاق بن راہویہ نے بھی اس حدیث کی یہی تاویل کی ہے، امام احمد فرماتے ہیں: کہ حضورؐ کی طرف سے رخصت استدبار قبلہ کے سلسلے میں ہے، استقبال قبلہ کی اجازت کہیں بھی نہیں ہے، گویا امام احمد بنیان و صحراء کے اعتبار سے فرق نہیں کرتے ان کے نزدیک استقبال مطلقاً ناجائز

ہےاوراستدبار دونوں جگہ جائز ہے۔

استقبال واستدبار قبلہ کےسلسلہ میں فقہاء کے مذاہب:

پہلا مذہب: استقبال واستدبار دونوں ممنوع ہے،صحراء میں بھی اور بنیان میں بھی، یہی اکثر صحابہ کی رائے ہےاور یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہےاور یہ اتنی مضبوط رائے ہے کہ بہت سے مالکی،شافعی علماء نے امام ابوحنیفہ کی تائید کی ہے، قاضی ابو بکرابن العربی باوجود مالکی ہونے کے امام صاحب کے ساتھ ہیں، علامہ ابن القیم حنبلی ہیں اورابن حزم، ظاہری ہیں اور امام صاحب کے تائید کرتے ہیں،سفیان ثوری کا بھی یہی مذہب ہے۔

دوسرا مذہب: استقبال واستدبار دونوں جائز اور دونوں جگہ (صحراء وبنیان) جائز ہے، یہ عروہ بن زبیر، ربیعۃ الرائے اورداؤدظاہری کا مذہب ہے۔

تیسرا مذہب: استقبال دونوں جگہ ناجائز اوراستدبار دونوں جگہ جائز یہ امام احمد کا مذہب ہے۔

چوتھا مذہب: آبادی میں دونوں جائز اورصحراء میں دونوں ناجائز، یہ امام مالک اورامام شافعی کا مذہب ہے،مشہور یہی چار مذاہب ہیں، باقی علماء کےاقوال ہیں مذاہب نہیں مثلاً امام ابو یوسف کے نزدیک بنیان میں صرف استدبار کی اجازت ہےاورصحراء میں دونوں کی ممانعت ہےاور بنیان میں بھی استقبال ناجائز ہے، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، اسی طرح امام مزنی کے شاگرد ابوعوانہ کا قول ہے کہ استقبال واستدبار کی ممانعت صرف اہلِ مدینہ کے لئے ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل:

حضرت ابوایوب انصاری کی روایت جوترمذی اور دیگر کتابوں میں ہےاورمحدثین کا اعتراف ہے کہ اصح مافی الباب یہی روایت ہے،سند کےاعتبار سے بھی،متن کےاعتبار سے بھی، روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ استقبال واستدبار، بنیان وصحراء دونوں جگہ ممنوع ہے نہ اس میں بنیان کی تخصیص ہےاور نہ صحراء کی لہٰذا المطلق يجرى على اطلاقه کے قاعدے سے استقبال واستدبار دونوں ممنوع ہوگا۔

اصحاب ظواہر کی دلیل:

دوسرے باب کی حضرت جابر کی روایت اصحاب ظواہر کا مستدل ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ آنحضورؐ نے پیشاب کرنے کے وقت ہمیں استقبال قبلہ سے منع فرمایا تھا،لیکن آپ کی وفات سے ایک سال قبل میں نے آپ کو قبلہ کی طرف

پیشاب کرتے ہوئے دیکھا،اس سے معلوم ہوا کہ ابوایوب انصاری کی روایت منسوخ ہے اور حضرت جابر کی روایت ناسخ ہے، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ابوایوب انصاری کی روایت اور حضرت جابر کی روایت میں تعارض ہوگیا اور قاعدہ ہے إذا تعارضا تساقطا لہٰذا نہ حضرت ابوایوب کی روایت قابل عمل اور نہ ہی حضرت جابر کی روایت قابل عمل ہے اور ہر چیز میں اباحت اصل ہے لہٰذا اس میں بھی اباحت آئی، چونکہ مذکورہ حدیث میں صرف استقبال کا ذکر ہے،اس لئے داؤد ظاہری کہتے ہیں: جب استقبال کی اجازت ہے تو استدبار کی اجازت بدرجہ اولیٰ ہوگی۔

امام مالک اور شافعی کی دلیل:

دوسرے باب کی حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ان حضرات کا متدل ہے،عبداللہ بن عمر اپنی بہن حضرت حفصہ کے گھر کی چھت پر چڑھے اتفاق سے ان کی نظر حضورؐ پر پڑی اور آپ قضائے حاجت فرمارہے تھے،انہوں نے دیکھا کہ آپ ﷺ کی پیٹھ قبلہ کی طرف اور چہرہ شام کی طرف ہے،اس سے امام مالک اور امام شافعی نے استدلال کیا کہ حضرت ابو ایوب کی روایت کا تعلق صرف صحراء کے ساتھ ہے،اگر آبادی میں ناجائز ہوتا تو حضور کیسے استدبار کرتے؟ آبادی میں آپ کا استدبار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابوایوب کی روایت میں آبادی مستثنیٰ ہے اور جب آبادی میں استدبار کرسکتے ہیں تو استقبال بھی کرسکتے ہیں؛ گویا انہوں نے استقبال کو استدبار پر قیاس کیا ہے، کیوں کہ علت دونوں میں برابر ہے، ان کی دوسری دلیل مسند احمد اور ایک ابن ماجہ کی روایت ہے، حضرت عائشہ سے کہ حضورؐ کے سامنے تذکرہ ہوا کہ صحابہ استقبال واستدبار قبلہ کے سلسلے میں بہت غلو اور تشدد کرتے ہیں اس پر آپ نے فرمایا: حولوا مقعدتي إلى القبلة(۱) میرے بیت الخلاء کے قدمچہ کو قبلہ کی طرف موڑ دو، اس سے ان حضرات نے استدلال کیا کہ آبادی میں استقبال قبلہ جائز ہے اور جب استقبال جائز تو استدبار بھی جائز ہے، گویا ان حضرات نے ابوایوب انصاری اور حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت میں تطبیق پیدا کردی کہ ممانعت کی حدیث کا تعلق صحراء سے ہے اور اجازت واباحت کی حدیث کا تعلق بنیان سے ہے۔

امام احمد کی دلیل:

انہوں نے بھی عبداللہ بن عمر کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے استدبار کیا ہے، لہٰذا استدبار جائز

---

(۱) إن عائشة قالت ذكر لرسول الله ﷺ إن ناساً يكرهون أن يستقبلوا القبلة بفروجهم فقال أوَقَدْ فعلوها حولوا مقعدتي قبل القبلة. مسند احمد، باب مسند الصديقة عائشة بنت بالصديق، رقم الحديث:۲۵۸۹۹، شرح معاني الآثار باب استقبال القبلة بالفروج، رقم الحديث:۶۵۹۸، سنن دارقطني باب استقبال القبلة في الخلاء، رقم الحديث:۱۶۷

ہےاور استقبال کا ثبوت صحیح روایت سے نہیں ہے، حضرت عائشہؓ کی روایت جس میں استقبال کا ثبوت ہے وہ ضعیف ہے اس لئے اس سے استقبال کے جواز پر استدلال نہیں ہوسکتا ہےاور جب عبداللہ بن عمر کی روایت میں بنیان میں استدبار کی اجازت ہےتو صحراء میں بدرجہ اولیٰ استدبار کی اجازت ہوگی، ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ استقبال میں بے ادبی زیادہ ہےاور استدبار میں بے ادبی نہیں، کیونکہ استقبال کی صورت میں پیشاب کا رخ بھی قبلہ کی طرف ہوگا جو بڑی بے ادبی ہےاور استدبار کی صورت میں جونجاست نکلے گی اس کا رخ نیچے کی طرف ہوگا قبلہ کی طرف نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف کی دلیل:

حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت سے بنیان میں استدبار کا ثبوت ملتا ہے، لہٰذا بنیان میں استدبار جائز ہوگا اور بنیان میں استقبال اور صحراء میں استقبال واستدبار نا جائز رہیگا۔

استقبال واستدبار قبلہ کے ممانعت کی علت:

سب سے پہلے یہ غور کرنا چاہئے کہ استقبال واستدبار کے ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ قرآن میں ہے: جعل الله الكعبة البيت الحرام (۱) اللہ تعالیٰ نے کعبہ کو محترم مکان بنایا ہےاور جب کعبہ محترم ہےتو اس کے ساتھ احترام کا معاملہ ہونا چاہئے، دوسری جگہ میں ہے ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه (۲) جو اللہ کی محترم چیزوں کی تعظیم کرے گا وہ اللہ کے نزدیک بہتر سمجھا جائیگا، ایک اور جگہ قرآن میں ہے ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب (۳) جو شعائر اللہ کی تعظیم کرتا ہےتو یہ دل کا تقوی ہے، معلوم ہوا کہ خانہ کعبہ محترم ہےان کا احترام ہونا چاہئے، معلوم ہوا استقبال واستدبار کی نہی کی علت، احترام کعبہ ہے۔

احادیث سے احترام قبلہ کا ثبوت:

احادیث سے بھی ممانعت کی علت معلوم ہوتی ہے، صحیح ابن حبان (۴) میں روایت ہے من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفله بين عينيه (۵) جو کعبہ کی طرف تھوکے گا قیامت کے روز اس حال میں آئیگا کہ تھوک اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان ہوگا، یعنی ذلیل ورسوا ہوکر آئیگا، ابن خزیمہ میں ہے قبلہ کی طرف تھوکنے والے کا تھوک اس کی

(۱) المائدہ:۹۷ (۲) الحج:۳۰ (۳) الحج:۳۲

(۴) صحیح ابن حبان: باب ذكر البيان بان قوله، حدیث:۱۶۳۹) اور صحیح ابن خزیمہ (صحیح ابن خزیمہ: باب النهى عن التفخم فى قبلة:۱۳۱۴

(۵) صحیح ابن خزیمہ، باب كراهية نظر المصلى، رقم الحديث:۹۲۵

پیشانی پر ہوگا، جب تھوکنا احترام کے خلاف ہے، تو پیشاب، پائخانہ کرنا احترام کے بدرجہ اولیٰ خلاف ہوگا، مراسیل طاؤس میں ہے من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم قبلة الله (۱) معلوم ہوا کہ استقبال واستدبار کے ممانعت کی علت قبلہ کا احترام ہے، امام شعبی علت بتاتے ہیں احترام مصلی، یعنی میدان اور جنگل میں فرشتے اور صالحین جن نماز پڑھتے ہیں اگر کوئی استقبال واستدبار کر کے استنجاء کریگا تو نماز پڑھنے والوں کے چہرے کی طرف اس کا قبل یا دبر ہوگا اور یہ احترام مصلی کے خلاف ہے، امام شعبی کے علت کے مقابلے میں، کتاب وسنت کی علت یعنی احترام قبلہ زیادہ قوی اور مضبوط ہے اور یہ علت صحراء اور بنیان دونوں جگہ پائی جاتی ہے، جیسے ہم پابند ہیں صحراء میں احترام قبلہ کا، اسی طرح ہم پابند ہیں آبادی میں بھی احترام قبلہ کے، لہٰذا حکم بھی دونوں جگہ ایک ہونا چاہئے، پس جس طرح استقبال واستدبار صحراء میں ممنوع ہے استقبال واستدبار آبادی میں بھی ممنون ہوگا۔

احناف کی وجہ ترجیح:

دوسری وجہ حضرت ابوایوب انصاری کی روایت إذا اتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ایک ضابطہ اور قانون شرعی ہے اس میں پوری امت کو خطاب ہے اور حضرت جابر اور حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت میں آپ کے فعل کا بیان ہے، اسی طرح ابوایوب انصاری کی روایت قولی ہے جس میں عموم ہوتا ہے اور ابن عمر کی روایت فعلی ہے، جس میں خصوص ہوتا ہے، اس لئے اس میں کئی احتمالات ہیں۔

پہلا احتمال: ایک احتمال یہ ہے کہ عبداللہ بن عمر کی روایت منسوخ ہو ابوایوب کی روایت سے۔

دوسرا احتمال: ہوسکتا ہے کہ یہ عمل آپ کے لئے خاص ہو اس لئے کہ اس روایت میں آپ کا عمل بتایا گیا ہے، اور ابوایوب کی روایت میں امت کو خطاب کیا گیا ہے۔

تیسرا احتمال: ہوسکتا ہے آپ نے کسی مجبوری اور عذر کی بناء پر استقبال واستدبار کیا ہو اور عذر کی وجہ سے ممنوع چیز جائز ہوجاتی ہے۔

چوتھا احتمال: یہ بھی ہوسکتا ہے عبداللہ بن عمر اور جابر بن عبداللہ کی روایت میں جو آپ نے استقبال واستدبار کیا ہے وہ بیان جواز کے لئے ہو، پس حضرت جابر اور عبداللہ بن عمر کی روایت محتمل ہے اور ابوایوب کی روایت غیر محتمل ہے اور جب محتمل، غیر محتمل میں تعارض ہو تو غیر محتمل کو ترجیح دی جاتی ہے لہٰذا ابوایوب کی روایت راجح ہوگی۔

---

(۱) بیہقی کی سنن کبری میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: إذا أتى أحدكم البراز فليكرم قبلة الله فلا يستقبلها ولا يستدبرها الخ، باب ماورد في الاستنجاء بالتراب، رقم الحديث:۵۳۸

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

عبداللہ بن عمر اور حضرت جابر کی روایت کا جواب بعض لوگوں نے اس طرح دیا ہے کہ استقبال واستدبار کرنا یہ آپ کی خصوصیت تھی، وجہ اس کی یہ ہے کہ آپ ﷺ خانہ کعبہ سے افضل ہیں اور افضل پر مفضول کا احترام ضروری نہیں، اس لئے آپ نے خانہ کعبہ کا احترام نہیں کیا، یہ وجہ صحیح نہیں ہے، صوفیا کی بتائی ہوئی وجہ ہے، جو ضابطہ شرعی کے خلاف ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ آپ کا خانۂ کعبہ سے افضل ہونا تکوینیات کی قبیل سے ہے، اور استقبال واستدبار کرنا یا نہ کرنا اس کا تعلق تشریعیات سے ہے، یاد رکھو شرعی امور میں حضرات انبیاء، امت کے برابر ہوتے ہیں، جب تک خصوصیت کے ساتھ اس کی صراحت نہ آجائے، حکم شرعی میں افضل اور مفضول نہیں دیکھا جاتا، اللہ کا حکم دیکھا جاتا ہے، جعل الله الكعبة البيت الحرام، اور ومن يعظم حرمات الله اس کے عموم میں حضرات انبیاء بھی داخل ہیں، چنانچہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ جس طرح امت پر نماز میں استقبال قبلہ فرض ہے، اسی طرح حضور پر بھی استقبال قبلہ فرض ہے، آپ سے بھی یہی کہا گیا فول وجهك شطر المسجد الحرام (۱) دیکھئے کعبہ سے افضل ہونے کے باوجود آپ کو کعبہ کا مکلّف بنایا گیا، اس لئے یہ کہنا کہ آپ افضل تھے اس لئے آپ کے لئے احترام قبلہ ضروری نہیں غلط ہے۔

خصوصیت کی دوسری وجہ:

بعض لوگوں نے خصوصیت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اگر حضورؐ قبلہ کی طرف رخ کر کے استنجاء کریں تو اس میں بے حرمتی نہیں ہے اور ہمارے استنجاء کرنے میں بے حرمتی ہے، اسلئے کہ انبیاء کے بول وبراز پاک ہوتے ہیں، بلکہ حضور کے بول وبراز میں خوشبو بھی ہوتی تھی جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی پوری زندگی کا احساس بتایا ہے (۲) استقبال واستدبار

---

(۱) البقرة:۱۵۰

(۲) خصائص کبری میں روایت ہے: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''یا رسول اللہ ایک بات سمجھ میں نہیں آتی کہ آپ کے بیت الخلاء سے باہر آنے کے بعد میں فوراً جاتی ہوں، لیکن آپ کے فضلات کبھی نہیں دیکھتی ہوں، ہاں خوشبو محسوس کرتی ہوں، آپ نے فرمایا اے عائشہ تجھے پتہ نہیں ہے کہ اللہ نے انبیاء کے اجسام کو اس مادے سے بنایا ہے جس سے جنتیوں کی روح بنائی گئی ہے، اے عائشہ اللہ نے زمین کو حکم دیا ہے کہ جب انبیاء کا فضلہ زمین پر گرے تو زمین اس کو جذب کرلے'' (الخصائص الكبرى للسيوطي ۱/۱۲۰، ذكر المعجزات، دار الكتب العلمية) معلوم ہوا کہ انبیاء کا جسم روح کی طرح لطیف ہوتا ہے اور جو چیز نکلتی ہے اس میں بھی لطافت ہوتی ہے، چنانچہ روایت میں ہے کہ حضور کے پسینے میں مشک کی خوشبو ہوتی تھی (ترمذی میں ہے: وكان رسول الله ﷺ من أحسن الناس خلقا ولا مسست خزا ولا حريرا ولا شيئا كان ألين من كف النبي ﷺ ولا شممت مسكا قطا ولا عطرا كان أطيب من عرق النبي ﷺ، ترمذی باب ما جاء في خلق النبي ﷺ، رقم الحديث:۳۶۸) صحابہ اس کو جمع کر کے عطر میں استعمال کرتے تھے، روایت میں ہے کہ ایک کنویں کا پانی بہت کھارا تھا، حضور نے پسینہ ڈالدیا تو میٹھا ہوگیا، حضرت ام ایمن نے آپ کا پیشاب پیا تھا تو حضور نے فرمایا کہ تمہیں کوئی بیماری نہیں ہوگی، المعجم الكبير للطبراني: ما اسندت ام ايمن، رقم الحديث: ۲۳۰

کی علت ہے بے حرمتی؛ کیوں کہ بول و براز میں بدبو اور گندگی ہے اور یہ علت حضور کے بول و براز میں نہیں ہے، یہ جواب کسی حد تک قابل قبول ہے۔

تیسری وجہ ترجیح: حضرت ابوایوب انصاری کی روایت میں نہی کی علت موجود ہے۔ لا تستقبلوا القبلة یعنی استنجاء میں قبلہ کی طرف رخ مت کرو اس لئے کہ قبلہ وہ ہے جس کی طرف عبادت میں چہرہ کیا جاتا ہے، جب اپنا شریف عضو اس کی طرف کر کے قبلہ کا احترام کیا تو اپنا گھٹیا عضو اس کی طرف کر کے اس کی بے حرمتی کیوں کرتے ہو، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے باپ کو مت مارو، یعنی باپ کے باپ ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے نہ مارا جائے، اسی طرح قبلہ کے قبلہ ہونے کا تقاضہ یہ ہے اس کا احترام کیا جائے، حضرت ابوایوب انصاری کی روایت میں علت مذکور ہے اور ان دونوں کی روایت میں علت نہیں ہے، لہٰذا ابوایوب کی روایت معلوم الوجہ ہے اور ان دونوں حضرات کی روایت مجہول الوجہ ہے، اس لئے ابوایوب کی روایت کو ترجیح ہونی چاہئے۔

چوتھی وجہ ترجیح: حضرت ابوایوب انصاری کی روایت ممانعت سے متعلق ہے، حضرت جابرؓ، حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت کا تعلق اباحت سے ہے اور حظر و باحت میں تعارض ہو تو حظر و ممانعت کو ترجیح دی جاتی ہے۔

پانچویں وجہ ترجیح: حضرت جابر اور ابن عمر کی روایت میں آپ کے فعل اور عادت کا بیان ہے اور حضرت ابوایوب کی روایت میں شرع کا بیان ہے، گویا عادت اور شرع میں تعارض ہو گیا، اور شریعت، عادت سے مضبوط ہے اس لئے ابوایوب انصاری کی روایت اس لحاظ سے بھی قابل ترجیح ہے۔

چھٹی وجہ ترجیح: اس سلسلے میں جتنی روایتیں ہیں اس میں اصح مافی الباب حضرت ابوایوب کی روایت ہے، خود امام ترمذی اس حدیث پر اصح شئ فی ہذا الباب کہہ رہے ہیں جبکہ باقی روایتیں صحیح یا متکلم فیہ ہیں، یہ بھی ایک وجہ ترجیح ہے۔

حضرات محدثین کی رائے:

امام صاحب کی رائے اس سلسلے میں اتنی مضبوط ہے کہ قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی ہونے کے باوجود امام صاحب کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں، ابوحزم ظاہری بھی اس سلسلے میں امام صاحب کے ساتھ ہیں، علامہ ابن القیم حنبلی ہونے کے باوجود کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک عقل و نقل کے اعتبار سے سب سے مضبوط ہے۔

مخالف روایات کا جواب:

ابن ماجہ اور مسند احمد میں حضرت عائشہ کی روایت ہے، سند اس کی ہے، عن خالد بن ابی الصلت عن

عــراك عـن عـائشة ، مضمون اس کا ہے کہ حضور کے سامنے یہ تذکرہ ہوا کہ لوگ استنجاء کے وقت استقبال واستدبار میں پرہیز کرتے ہیں، آپ نے پوچھا کیا وہ ایسا کرتے ہیں؟ قَـدْ فَعَلُوْهَا اس کے بعد آپ نے فرمایا: حـولوا مقعدتي إلــى الـقبلة (۱) میرے استنجاء کے قد مچے کو قبلہ کی طرف موڑ دو تا کہ لوگ سمجھیں کہ استقبال واستدبار میں کوئی حرج نہیں ہے، اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے استقبال واستدبار جائز ہے، اصحاب ظواہر، امام مالک اور امام شافعی کے دلائل میں ایک دلیل یہ بھی ہے، حضرات محدثین نے اس کے مختلف جوابات دئے ہیں۔

پہلا جواب: صاحب ''تذکرۃ الحفاظ'' اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں یہ منکر حدیث ہے، ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ خالد بن ابی الصلت مجہول راوی ہیں، شیخ عبدالحق کہتے ہیں یہ روایت ضعیف ہے، لہٰذا یہ حدیث ابوایوب کی حدیث کے مقابل بالکل نہیں ہوسکتی۔

دوسرا جواب: امام بخاری فرماتے ہیں کہ یہ روایت مرسل ہے، درمیان سے راوی چھوٹ گیا ہے، اس لئے کہ خالد بن ابی الصلت کا سماع عراک سے ثابت نہیں ہے، امام احمدؒ فرماتے ہیں عراک کا سماع حضرت عائشہ سے ثابت نہیں ہے (۲) پس دو جگہ انقطاع ہو گیا، یہ روایت کے ضعیف ہونے کی علامت ہے، اگر چہ امام مسلم نے کتاب الزکاۃ میں عراک عن عائشہ کی روایت کو ذکر کیا ہے، اس کا مطلب ہے کہ امام مسلم کے نزدیک عراک کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے، تب تو انہوں نے اس سند کو ذکر کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سند میں اتصال ہے، انقطاع نہیں ہے، اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ایک طرف امام مسلم ہیں اور دوسری طرف امام بخاری اور امام احمد ہیں اور علل حدیث میں جو درجہ امام بخاری اور امام احمد کا ہے وہ امام مسلم کا نہیں ہے، لہٰذا مسلم کے مقابلے میں ان دونوں حضرات کی بات زیادہ معتبر سمجھی جائیگی، دوسری بات امام مسلم دونوں کے بیچ واسطے کی نفی کر رہے ہیں اور امام بخاری واحمد دونوں کے درمیان واسطہ کا اثبات کر رہے ہیں اور قاعدہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہو تو مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے، لہٰذا امام احمد اور بخاری کی رائے کو ترجیح دی جائیگی، اور اگر مان لیں کہ عراک اور حضرت عائشہ کے بیچ انقطاع نہیں ہے پھر بھی خالد اور عراک کے بیچ انقطاع باقی ہے اور حدیث کے ضعیف ہونے کے لئے ایک انقطاع بھی کافی ہے۔

تیسرا جواب: امام بخاری کہتے ہیں اس حدیث میں اضطراب بھی ہے، بعض سند سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث مرفوع

(۱) ذكـر عـنـد رسول الله ﷺ قوم يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القبلة، ابن ماجه كتاب الطهارة باب الرخصة فى ذلك فى الكنيف، رقم الحدیث:۳۲۴، سنن دارقطنی باب كل طعام وقعت فيه دابة ليس لهادم، رقم الحدیث:۱۷۲

(۲) غرر الفوائد ار۲۵۵، مکتبۃ العلوم والحکم

ہے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کا فتوی ہے یعنی حدیث موقوف ہے، مرفوع نہیں ہے۔

چوتھا جواب: سنن دارقطنی میں یہ واقعہ ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے بھرے مجمع میں کہا میں استنجاء میں استقبال واستدبار نہیں کرتا ہوں، ان پر عراک نے حضرت عائشہ کی اسی روایت حولوا مقعدتي إلى القبلة کو ذکر کیا، اس روایت کو عمر بن عبد العزیز نے سنا اس کے باوجود انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا(۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے بھی عراک کی روایت کا اعتبار نہیں کیا۔

پانچواں جواب: اگر حدیث کے متن پر گہری نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہی نہیں ہے؛ کیوں کہ حضورؐ کے پاس صحابہ کے استقبال واستدبار سے پرہیز کی بات اگر حضورؐ کے ممانعت کے بعد نقل کیا گیا تو پھر حضور کے تعجب کرنے کی بات سمجھ میں نہیں آتی، بلکہ آپ کو تو خوش ہونا چاہئے کہ صحابہ میری بات پر عمل کرنے لگے ہیں اور اگر صحابہ کا یہ فعل حضور کی ممانعت سے پہلے کا ہے تو پھر کہیں گے کہ اس وقت جائز تھا جس وقت آپ کے سامنے تذکرہ کیا گیا تھا، بعد میں ابوایوب انصاری کی حدیث کے ذریعہ آپ نے منع فرمادیا، گویا وہ حدیث منسوخ ہے اور حضرت ابوایوب کی حدیث ناسخ ہے۔

(۷) بابُ ماَ جَاءَ منَ الرُخْصَةِ في ذلكَ

(۸) حَدَّثَنَا محمدُ بنُ بشَّارٍ ومحمدُ بنُ المُثَنّٰى، قالا: نا وهبُ بنُ جَرِيْرٍ، نا أبي، عن محمدِ بنِ اسحاقَ عن ابانَ بنِ صالحٍ، عن مُجاهدٍ عن جابرِ بنِ عبدِ اللّٰهِ قال: نهٰى النبيُّ صلى الله عليه وسلم أنْ نَسْتَقْبِلَ القِبلَةَ ببَوْلٍ فرأيته قَبلَ أن يُقْبَضَ بعامٍ يَسْتَقْبِلُها.

وفي البابِ عن أبي قتادةَ وعائشةَ وعمَّارٍ

قال أبو عيسىٰ: حديثُ جابرٍ في الباب حديثٌ حسنٌ غريبٌ

(۹) وقد روىٰ هذا الحديثَ ابنُ لَهِيْعَةَ عن أبي الزُبير عن جابرٍ عن أبي قتادةَ أنه رأى النبيَّ صلى الله عليه وسلم يَبُوْلُ مستَقْبِلَ القبلَةِ أخْبرنَا بذلك قُتَيْبَةُ: أنا ابن لَهِيْعَةَ (۲) وحديثُ جابرٍ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم اصحُّ مِنْ حديثِ ابنِ لَهِيْعَةَ وابنُ لَهِيْعَةَ ضعيفٌ عندَ أهلِ الحديث، ضعَّفَه يحيي بنُ سعيدُ القطّانُ وغيره.

(۱) سنن دارقطنی باب كل طعام وقعت فيا دابة ليس لهادم، رقم الحديث:۱۶۹

(۲) پہلی حدیث میں اور اس حدیث میں فرق یہ ہے، پہلی حدیث میں حضرت جابر کے شاگرد مجاہد ہیں اور اس حدیث میں ان کے شاگرد ابوالزبیر ہیں اور ان کے شاگرد ابن لہیعہ ہیں۔

(۱۰) حدثنا هنّادٌ، نا عبدةُ عن عُبيد اللّٰهِ بنِ عمرَ عن محمدِ بنِ يحيي بنِ حبّانَ عن عمِّه واسعِ بنِ حبّانَ عن ابنِ عمرَ قال: رَقِيتُ يوماً على بيتِ حفصةَ (۱) فرأيتُ النبيَّ ﷺ على حاجته مستقبلَ الشام، مستدبرَ الكعْبَةِ: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

استنجاء میں استقبال واستدبار قبلہ کی اجازت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۸) حضرت جابر بن عبداللہؓ فرماتے ہیں نبی کریم ﷺ نے قبلہ رخ پیشاب کرنے سے منع فرمایا تھا پھر میں نے آپ کو وفات سے ایک سال پہلے قبلہ کی طرف پیشاب کرتے ہوئے دیکھا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اس باب میں حضرت جابر کی حدیث حسن غریب ہے۔

حدیث (۹) اور اس حدیث کو ابن لہیعہ ابوالزبیر سے روایت کرتے ہیں وہ حضرت جابر سے وہ حضرت ابوقتادہ سے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو قبلہ کی طرف منہ کر کے پیشاب کرتے ہوئے دیکھا، ہم سے یہ حدیث قتیبہ نے بیان کی انہوں نے کہا کہ ہمیں ابن لہیعہ نے خبر دی اور حضرت جابر کی حدیث نبی کریم ﷺ سے صحیح تر ہے، ابن لہیعہ کی حدیث سے، اور ابن لہیعہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ نے ان کی تضعیف کی ہے۔

حدیث (۱۰) واسع بن حبان روایت کرتے ہیں ابن عمر سے، وہ فرماتے ہیں: ایک دن میں حفصہ کے گھر پر چڑھا میں نے نبی کریم ﷺ کو قضائے حاجت کرتے ہوئے دیکھا، دراں حالیکہ آپ کا چہرہ شام کی طرف تھا اور پیٹھ کعبہ کی طرف تھی، یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

معرکۃ الآراء مسائل میں امام ترمذی کا انداز:

امام ترمذی کی عادت ہے کہ جس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف ہوتا ہے وہاں دونوں فریق کے دلائل کو الگ الگ ذکر کر دیتے ہیں، یہاں پہلے باب میں اہل عراق کی دلیل، دوسرے باب میں اہل حجاز کی دلیل بیان کر رہے ہیں، امام ترمذی کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ جو نظریہ ان کے نزدیک راجح ہوتا ہے، اس کو پہلے نمبر پر ذکر کرتے ہیں اور جو مرجوح نظریہ ہوتا ہے، اس کو دوسرے نمبر پر ذکر کرتے ہیں، عام طور پر ان کی عادت یہی ہے، یہاں امام ترمذی نے احناف کے دلائل کو

(۱) بعض روایت میں علی بیت لنا ہے میں اپنے گھر کی چھت پر چڑھا، اس میں نسبت اپنے مکان کی طرف کی گئی ہے، یہ اسناد مجازی ہے، بہن کے گھر کو اپنی طرف منسوب کرنا اسناد مجازی ہے اور مذکورہ حدیث میں نسبت حقیقی ہے اور اسناد کی دونوں قسم فقہاء کے یہاں رائج ہے۔

پہلے ذکر کیا ہے اور شوافع کے دلائل کو دوسرے نمبر پر ذکر کیا ہے، معلوم ہوتا ہے امام ترمذی یہاں احناف کے مسلک کو ترجیح دے رہے ہیں۔

قولہ محمد بن اسحاق: ان کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل کی متضاد رائیں ہیں، اس طرح کا خیال کسی ایک راوی کے بارے میں بہت کم پایا جاتا ہے، محمد بن اسحاق کے بارے میں امام مالک بڑا سخت لکھتے ہیں، دجال من الدجالة بڑا دجال تھا(۱) امام مالک نے ان کے بارے میں یہاں تک کہہ دیا کہ اگر محمد بن اسحاق حجر اسود اور خانہ کعبہ کے دروازے کے درمیان کھڑے ہوکر کوئی بات بیان کریں تو بھی میں نہیں تسلیم کروں گا، ان کے مقابلے میں شعبہ جو ائمہ جرح وتعدیل میں اونچا مقام رکھتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ محمد بن اسحاق امیر المومنین فی الحدیث ہیں، عبداللہ بن مبارک، یحیی بن سعید، امام بخاری محمد ابن اسحاق کی توثیق کرتے ہیں، کتاب المغازی میں امام بخاری نے ان کی روایتوں کو ذکر کیا ہے، غزوات میں امام المغازی کہلاتے ہیں، علامہ ابن الہمام نے روض الانف کی حوالے سے فتح القدیر میں خیار کے باب میں لکھا ہے ورجع مالك عما قال فيه، امام مالک نے ابن اسحاق کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس سے رجوع کرلیا تھا(۲) گویا ابن اسحاق کے ثقہ ہونے پر امام مالک کا بھی اتفاق ہوگیا، اس لئے معتدل رائے ابن اسحاق کے بارے میں یہ ہے کہ محمد ابن اسحاق حسان کے راوی ہیں یعنی ان کی روایت حسن درجہ کی ہوتی ہے۔

قولہ ابن لهيعة: (۳) ان کے علم وفضل ورع وتقویٰ کے سلسلے میں کسی کو کلام نہیں ہے، البتہ ان کی حدیث کتابیں ۱۷۰ھ میں جل گئی تھی حافظہ کمزور تھا اس لئے غلطیاں کرتے تھے، اس لئے حفظ کے اعتبار سے ان پر کلام کیا گیا۔(۴)

متعارض روایت پر عمل کی صورت:

متعارض روایات کے سلسلے میں احناف کے یہاں ترتیب اس طرح ہے تطبیق، ترجیح، نسخ، تساقط یعنی پہلے تطبیق کی کوشش کی جائیگی اس کے بعد ترجیح کی صورت اختیار کی جائیگی پھر نسخ پھر تساقط اور شوافع کے یہاں ترتیب اس طرح ہے،

---

(۱) جامع بیان العلم وفضلہ ۱۱۰۱/۲، دار ابن الجوزی

(۲) فتح القدیر ۳۰۰/۶، باب خیار الشرط، دار الفکر

(۳) ان کا پورا نام ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن لہیعہ ہے، ۱۷۴ھ میں ان کی وفات ہوئی، ۸۰ سال سے زیادہ عمر پائی بخاری ومسلم اور نسائی کے علاوہ تمام صحاح میں ان کی روایات موجود ہیں، ان کی بارے میں محدثین کی آراء مختلف ہیں، عبداللہ بن وہب ان کو مطلقا ثقہ قرار دیتے ہیں، لیکن محدثین کی اکثریت ان کو ضعیف قرار دیتی ہے، تقریب التہذیب ۵۳۸/۱

(۴) ماخوذ: تہذیب الاسماء واللغات ۲۸۴/۱، کتب العلمیۃ، بیروت

پہلے ترجیح، پھر تطبیق، پھر نسخ پھر تساقط، باب کی متعارض روایات میں امام شافعیؒ نے اپنے اصول کے برخلاف پہلے تطبیق پر عمل کیا ہے اور باب کی تمام روایتوں میں تطبیق دی ہے یعنی ایک ایسا مفہوم ذکر کیا ہے جس سے ابوایوب انصاری اور عبداللہ بن عمر دونوں کی روایت پر عمل ہورہا ہے، کوئی روایت متروک العمل نہیں ہے جبکہ امام ابوحنیفہ نے بھی اپنے اصول کے برخلاف پہلے ترجیح پر عمل کیا ہے اور ابوایوب کی رویات کو ترجیح دی ہے اور ابن عمر کی روایت کو مرجوح قرار دیا ہے، گویا دونوں حضرات نے اپنے اصول کے برعکس کیا ہے جس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ احناف وشوافع کا یہ اصول قاعدہ کلیہ نہیں ہے کبھی کبھی اس کے خلاف بھی ہوجاتا ہے۔

علامہ ابن الہمام کی رائے:

لیکن علامہ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے کہ احناف کے یہاں متعارض روایت کی صورت میں ترتیب اس طرح ہے پہلے ترجیح پھر تطبیق پھر نسخ پھر تساقط، اگر ابن ہمام کی بات تسلیم کرلی جائے تو گویا امام صاحب نے اپنے اصول پر عمل کیا ہے اور شوافع نے اصول کے خلاف کیا ہے، لیکن حنفیہ کے یہاں مشہور پہلی ترتیب ہے، ابن ہمام کی ترتیب نہیں اس لئے کہ اکثر امام صاحب مختلف روایتوں میں تطبیق کی ہی کوشش کرتے ہیں تاکہ کوئی روایت متروک العمل نہ ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہ معانی حدیث پر زیادہ کلام کرتے ہیں تاکہ قدرے مشترک کوئی ایسا مفہوم نکل جائے جس سے تمام روایتوں پر عمل ہوجائے جبکہ شوافع راویوں پر کلام زیادہ کرتے ہیں تاکہ ایک روایت کی ترجیح معلوم ہوسکے، اگر ترجیح اور تطبیق پر عمل ممکن نہ ہوتو تیسرے نمبر پر نسخ پر عمل کرتے ہیں ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

نسخ کی مختلف صورتیں:

لیکن یہاں یہ بات یادرہنی چاہئے کہ نسخ کی دوصورت ہے، ایک تو یہ کہ دومتعارض روایات کی تاریخ ہمیں معلوم ہو کہ فلاں روایت پہلے کی ہے اور فلاں روایت بعد کی ہے، ایسی صورت میں یقینی طور پر پہلی روایت کو منسوخ اور بعد والی روایت کو ناسخ قراردیں گے، جیسے حدیث ہے كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها (۱) اس میں معلوم ہوتا ہے کہ پہلے زیارت قبور سے منع کیا گیا تھا بعد میں اجازت دے دی گئی، لہٰذا اجازت والی روایت ناسخ اور منع والی روایت منسوخ ہوگی، ایسی صورت میں نسخ ترجیح وتطبیق پر بھی مقدم ہوگی، یعنی یہاں پہلا نمبر نسخ کا ہی ہے اور اگر دونوں روایتوں کی تاریخ معلوم نہ ہو اور ترجیح وتطبیق بھی ممکن نہ ہو تو قیاس کے ذریعہ ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دیا جاتا

(۱) سنن ابن ماجہ ۵۱۲/۲، باب ما جاء في زيارة القبور، دارالرسالۃ

ہے،اس کو نسخ احتمالی کہتے ہیں، یہ نسخ تیسرے نمبر پر ہے، اگر نسخ کا یقینی علم ہو تو اس کا درجہ تو پہلے نمبر پر ہے، اور آخری درجہ تساقط کا ہے یہ احناف و شوافع کے اصول سے مستنبط ہے۔

متعارض روایتوں میں امام مالک کا عمل:

امام مالکؒ اہل مدینہ کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں، جہاں کہیں روایتوں میں اختلاف وتعارض ہوگا تو امام مالک دیکھیں گے کہ اہل مدینہ کا عمل کیا تھا اسی کو ترجیح دیتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کی دس سالہ مدنی زندگی جس میں اسلام کو ظہور ہوا بہت اہم ہے، اہل مدینہ نے آپ کو قریب سے دیکھا، جتنا علم اہل مدینہ کو آپ کے عمل کا ہوگا دوسرے لوگوں کو نہیں ہوگا، اس کے بعد مدنی صحابہ سے ان کی اولاد نے لیا، لہٰذا صحابہ کی اولاد کی بات زیادہ معتبر مانی جائیگی، امام احمدؒ قیاس واجتہاد کم کرتے ہیں، جہاں تک ممکن ہوتا ہے روایت پر عمل کرتے ہیں، امام احمد صحیح اور حسن روایت کو بھی معمول بہا قرار دیتے ہیں اور بعض صورت میں حدیث ضعیف پر بھی ان کا عمل رہتا ہے بشرطیکہ ضعف شدید نہ ہو، اس لئے ان کے یہاں ایک ایک مسئلے میں متعدد اقوال ہوتے ہیں، ائمہ اربعہ کے اس استنباط کو ذہن نشیں رکھنا چاہئے۔

استنجاء میں استقبال واستدبار سے ممانعت کی وجہ:

استنجاء میں استقبال واستدبار قبلہ کی ممانعت کی وجہ کے سلسلے میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بڑی اچھی بات کہی ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں: انسان کے دل میں کسی چیز کی عظمت ہوتی ہے؛ لیکن دل کی بات صاحب دل کے دل میں ہوتی ہے کوئی ظاہری علامت ہونی چاہئے جس کو دیکھ کر دوسرے لوگ بھی سمجھیں کہ اس کے دل میں فلاں چیز کی عظمت ہے، اللہ تعالیٰ کے گھر کی تعظیم کے لئے اللہ تعالیٰ نے نماز میں امم سابقہ کے لئے تعظیم کی علامت یہ رکھی کہ ان کے گرجاؤں کے علاوہ اور جگہ نماز پڑھنا جائز نہیں تاکہ اس مکان میں جانے کی وجہ سے لوگ سمجھیں کہ اللہ کے گھر کی اس کے اندر عظمت ہے، اسی لئے اس گھر کی اتنی پابندی کرتا ہے، امت محمدیہ کے لئے مسجد کو تو ضروری نہیں قرار دیا البتہ دل کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے دو علامت رکھا ایک تو نماز شروع کرتے وقت تکبیر تحریمہ، نماز شروع کرتے ہی لوگ سمجھیں کہ اس کے دل میں اللہ کی عظمت ہے، دوسرا استقبال قبلہ یعنی نمازی کا چہرہ خانہ کعبہ کی طرف ہونا چاہئے، اس سے بھی معلوم ہوگا کہ اس کے دل میں کعبہ کی عظمت ہے اس لئے اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ رہا ہے، یہ دونوں تعظیم بیت اللہ کی علامت ہے، پس جس جہت کو تعظیم کے لئے متعین کرلیا گیا اگر اسی جہت میں پیشاب و پائخانہ کیا جائے تو یہ اس جہت کی توہین ہو جائیگی اس لئے شریعت نے پابندی عائد کردی کہ جب تم نے نماز میں اس جہت کا استعمال کر کے اس کی عظمت ظاہر کردی تو اب

استنجاء میں اس جہت کا استعمال کر کے اس کی توہین نہیں کرسکتے ہو، کیوں کہ یہ دونوں ضد ہیں۔

(٨) بابُ النهيِ عن البولِ قائماً

(١١) حَدَّثَنَا عليُّ بنُ حُجْرٍ، انا شريكٌ عن المِقْدَامِ بنِ شُرَيحٍ، عن أبيه عن عائشةَ قالت: مَنْ حدَّثكُمْ أنّ النبيَّ ﷺ كان يَبولُ قائماً فلا تُصَدِّقُوه، ما كان يَبُولُ إلا قاعداً.

وفي الباب عن عُمَرَ وبُرَيدَةَ، قال أبو عيسىٰ حديثُ عائشةَ احسنُ شيءٍ في هذا البابِ وأصحُّ.

(١٢) وحديثُ عُمَرَ إنَّما رُوِيَ من حديثِ عبدِ الكريمِ بنِ أبي المُخَارقِ، عن نافعٍ، عن عن عُمَرَ قال: رآني النبيُّ ﷺ أبولُ قائماً، فقال: "يا عُمَرُ لا تَبُلْ قائماً" فما بُلتُ قائماً بعدُ.

وانما رَفَعَ هذا الحديثَ عبدُ الكريم بنُ أبي المُخارقِ وهو ضعيفٌ عندَ اهل الحديث، ضعَّفه ايوبُ السَّختيانيُّ، وتَكلَّمَ فيه.

(١٣) وروىٰ عُبَيدُ اللّٰهِ عن نافع، عن ابنِ عُمرَ قال: قال عُمَرُ ما بُلتُ قائماً منذُ أسلَمتُ وهذا اصحُّ من حديثِ عبدِ الكريم، و حديثُ بُرَيدَةَ في هذا غيرُ محفوظٍ، ومعنى النهيِ عن البولِ قائماً على التأديبِ لا على التحريمِ.

(١٤) وقد رُوِيَ عن عبدِ اللّٰهِ بن مسعودِ قال: إنّ مِنَ الجَفَاءِ أنْ تَبُولَ وانتَ قائمٌ.

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی ممانعت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۱) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: اگر تم سے کوئی بیان کرے کہ حضور ﷺ کھڑے ہوکر پیشاب کیا کرتے تھے، تو اس کی تصدیق نہ کرنا حضور ﷺ بیٹھ کر ہی پیشاب کیا کرتے تھے، اس باب میں حضرت عمر اور حضرت بریدہ کی روایت ہے، امام ترمذی نے فرمایا: حضرت عائشہؓ کی حدیث اس باب میں سب سے بہتر اور عمدہ ہے۔

حدیث (۱۲) اور حضرت عمر کی حدیث مروی ہے، عبد الكريم بن ابي المخارق سے وہ روایت کرتے ہیں، حضرت نافع سے وہ ابن عمر سے اور وہ حضرت عمر سے، حضرت عمر نے فرمایا: مجھے حضور ﷺ نے کھڑے ہوکر پیشاب

کرتے ہوئے دیکھا، تو آپ نے فرمایا: اے عمر کھڑے ہوکر پیشاب مت کرو، اس کی بعد میں نے کبھی کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا۔

اس حدیث کو عبدالکریم بن ابی المخارق نے مرفوع کیا ہے اور وہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، ایوب سختیانی نے اس کی تضعیف کی ہے اور ان پر کلام کیا ہے۔

حدیث (۱۳) اور عبیداللہ روایت کرتے ہیں نافع سے وہ ابن عمر سے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے فرمایا: میں نے اسلام لانے کی بعد کبھی کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا، اور یہ دونوں یعنی حضرت عمر کی موقوف حدیث عبدالکریم کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے اور حضرت بریدہ کی حدیث جو اس باب میں مروی ہے اس کی سند صحیح نہیں، اور کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی ممانعت یہ تادیب پر محمول ہے، ناجائز ہونے پر محمول نہیں۔

حدیث (۱۴) اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: کھڑے ہوکر پیشاب کرنا گنوار پن کی بات ہے۔

(۹) بابُ ماَ جَاءَ منَ الرُخْصَةِ في ذلكَ

(۱۵) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، نا وكيعٌ، عن الأعْمَش، عن أبي وائلٍ، عن حُذَيفَةَ أنّ رسولَ اللّٰهِ ﷺ أتى سُباطةَ قَوْمٍ فبالَ قائماً فأتَيْتُه بوَضُوءٍ، فَذَهَبْتُ لأتأخَّرَ عنه، فدعَاني حتى كنتُ، عند عقبَيهِ فتوَضَّأ ومسحَ على خُفَّيْهِ.

قال أبو عيسٰى: وهكذا روىٰ منصورٌ وعُبَيدَةُ الضَّبيُّ عن أبي وائلٍ عن حُذيفةَ مثلَ روايةِ الأعمشِ ورَوى حمادُ بنُ أبي سليمانَ وعاصمُ بنُ بهَدلَةَ، عن أبي وائلٍ عن المُغيرةِ بنِ شعبةَ عن النبيﷺ وحديثُ أبيوائلٍ عن حُذَيفَةَ أصحُّ وقد رخَّصَ قومٌ من أهلِ العلمِ في البولِ قائماً.

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی رخصت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۵) حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ ایک قوم کی کوڑی کے پاس تشریف لائے اور کھڑے ہوکر پیشاب کیا، میں آپ کے لئے وضو کا پانی لے کر آیا پھر میں جانے لگا تا کہ آپ سے پیچھے ہوجاؤں تو آپ نے بلالیا، یہاں تک کہ میں آپ کی ایڑیوں کے پاس تھا، پس آپ نے وضو کیا اور خفین پر مسح کیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اور اسی طرح یعنی جس طرح اعمش نے روایت کی ہے، اسی طرح منصور اور عبیدہ ضبی نے روایت کی ہے ابو وائل سے اور وہ حضرت حذیفہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلہ، ابو وائل سے روایت کرتے ہیں اور وہ مغیرہ بن شعبہ سے اور وہ نبی کریم سے روایت کرتے ہیں اور ابو وائل کی حدیث، حضرت حذیفہ سے زیادہ صحیح ہے اور اہلِ علم کی ایک جماعت نے کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی اجازت دی ہے۔

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا حکم:

امام ترمذی کی رائے ہے کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا، مکروہ تنزیہی اور خلاف ادب ہے، حرام یا مکروہ تحریمی نہیں ہے، احناف کا مسلک بھی یہی ہے، مگر اس زمانہ میں کراہت تحریمی کا فتوی دیا گیا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا اس زمانہ میں فساق وفجار کا طریقہ اور شعار بن گیا ہے، مغربی تہذیب ہے، اس لئے من تشبه بقوم فهو منهم (۱) کی وجہ سے ہمارے علماء نے کراہت تحریمی کا فتوی دیا ہے؛ کیوں کہ حالات بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہے، اس کی بہت سی مثالیں ہیں، حضورؐ کے زمانے میں عورتیں مسجد آتی تھیں، آپ نے منع نہیں کیا، لیکن صحابہ کے زمانہ میں حالات بدل گئے اس لئے صحابہ نے عورتوں کو مسجد میں آنے سے منع کردیا، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں اگر حضورؐ اس زمانہ کی عورتوں کو دیکھ لیتے تو آپ بھی منع فرمادیتے، لیکن یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ بلا عذر کھڑے ہوکر پیشاب کیا جائے، عذر کی صورت میں بلا کراہت جائز ہے۔

یہاں بھی امام ترمذی نے دو باب قائم کیا ہے، کیوں کہ بول قائما کی روایت ممانعت اور اباحت دونوں طرح کی آتی ہے، اس لئے دونوں مضمون کو الگ الگ باب میں ذکر کیا ہے۔

تعارض کا دفع:

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: کہ جو تم سے بیان کرے کہ حضورؐ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا، تو اس کی ہرگز تصدیق نہ کرنا حضور نے کبھی کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا ہے، لیکن اگلے باب میں حضرت حذیفہ راوی ہیں کہ حضورؐ نے ایک کوڑی پر کھڑے ہوکر پیشاب کیا ہے، دونوں روایت میں تعارض ہوگیا، حضرت عائشہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی نفی کررہی ہیں اور حضرت حذیفہ اس کا اثبات کررہے ہیں، اس تعارض کے حل کے لئے مختلف طرح سے تطبیق دی گئی ہے۔

---

(۱) سنن ابوداؤد ۶/۱۴۴، باب في لبس الشهرة، دار الرسالة

پہلی صورت حضرت عائشہ اپنے علم کا اظہار کر رہی ہیں اور حضرت حذیفہ نے اپنے علم کا اظہار کیا، یوں بھی کہا جاسکتا ہے، کہ حضرت عائشہ گھر کا عمل بتارہی ہیں کہ حضورؐ نے کبھی گھر میں کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا اور حضرت حذیفہ گھر سے باہر کا عمل بیان کر رہے ہیں، ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ حضرت عائشہ عادت کی نفی کر رہی ہیں اور حضرت حذیفہ نے جزوی واقعہ بیان کیا ہے، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عائشہ کا مقصد ہے کہ بلا عذر کبھی آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا اور حضرت حذیفہ کے قول کا مقصد ہے کہ عذر کی صورت میں آپ نے ایک مرتبہ کھڑے ہوکر پیشاب کیا ہے۔

دفع تعارض کے لئے ترجیح کی صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے کہ حضرت حذیفہ کی روایت راجح ہے، حضرت عائشہ کی روایت سے اس لئے کہ ان کی روایت مثبت ہے اور مثبت اور نافی میں مثبت کو ترجیح ہوتی ہے۔

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی وجہ:

اگر آپ نے بلا عذر کے کھڑے ہوکر پیشاب کیا تو اس کی وجہ بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ بیان جواز کے لئے آپ نے ایسا کیا یعنی آپ نے امت کو تعلیم دی کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا حرام نہیں؛ بلکہ خلاف ادب ہے کیوں کہ انبیاء علیہم السلام امت کی تعلیم کے لئے مکروہ تنزیہی کا ارتکاب کر لیتے ہیں، مکروہ تحریمی کا ارتکاب نہیں کرتے۔

دوسری وجہ: آپ نے عذر کی بنا پر کھڑے ہوکر پیشاب کیا تھا، علماء نے اس سلسلے میں مختلف اعذار ذکر کئے ہیں۔

پہلی توجیہ: امام نووی نے شرح مسلم میں بیہقی کے حوالے سے لکھا ہے کہ آپ کے گھٹنے میں درد تھا اس لئے آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا(۱) اگر چہ سند میں ضعف ہے، لیکن علت اور وجہ میں اتنا ضعف قابل قبول ہے۔

دوسری توجیہ: امام شافعی نے کی ہے کہ آپ کے ریڑھ میں درد تھا اور اہل عرب کا تجربہ تھا کہ ریڑھ کے درد کو دور کرنے کے لئے کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مفید ہے۔

تیسری توجیہ: آنحضورؐ نے جہاں پیشاب کیا تھا، وہاں صحابہ قریب میں ہی تھے، آپ نے ریح کے خارج ہوجانے کے اندیشہ سے کھڑے ہوکر پیشاب کیا، کیوں کہ بڑے لوگ چھوٹوں کے سامنے خروج ریح کو مناسب نہیں سمجھتے۔

چوتھی توجیہ: کوڑی پر گندگی تھی بیٹھنے کی صورت میں کپڑے اور بدن کے آلودہ ہونے کا اندیشہ تھا، اس لئے کھڑے ہوکر پیشاب کیا۔

---

(۱) الثاني أن سببه ما روى في رواية ضعيفة رواها البيهقي وغيره أنه ﷺ بال قائما لعلة بمأبضه، شرح النووي على مسلم باب المسح على الخفين ٣/١٦٥، المكتبة الشاملة

پانچویں توجیہ: بیٹھنے کی صورت میں پیشاب کی چھینٹ لگنے اور پیشاب واپس آنے کا اندیشہ تھا، اس لئے آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا۔

قولہ عبد الکریم: ابوامیہ المعلم البصری کنیت ہے، ابن عبدالبر مالکی کہتے ہیں کہ ان کے ضعف پر محدثین کا اتفاق ہے، البتہ امام مالکؒ موطأ میں عبدالکریم کی روایت کو ذکر کرتے ہیں، امام مالک کو ان کے ورع وتقویٰ کو دیکھ کر دھوکہ ہوگیا ،لیکن امام مالک نے ان سے صرف فضائل کی روایت لی ہے، احکام کی روایت نقل نہیں کی ہے، ایوب سختیانی نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔

قولہ روی عبید اللّٰہ: اس باب میں حضرت عمر کی دو روایت ہے، ایک روایت میں ابن عمر کے شاگرد نافع ہیں اور ان کے شاگرد عبیداللہ ہیں، پہلی حدیث میں عبدالکریم نے روایت "لا تبل قائما" مرفوعا ذکر کیا ہے اور دوسری حدیث میں بلت قائما الخ یہ موقوفا ہے، گویا مرفوع اور موقوف میں تعارض ہوگیا، امام ترمذی تعارض کو ختم کرنے کے لئے موقوف روایت کو ترجیح دے رہے ہیں، اس لئے کہ اس کے راوی عبیداللہ ہیں جو ثقہ ہیں اور مرفوع کے راوی عبدالکریم ضعیف ہیں۔

قولہ سباطة قوم: کوڑا ڈالنے کی جگہ، یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کوڑی والے کی اجازت کے بغیر آپ نے وہاں پیشاب کیوں کیا؟ ایک جواب تو یہ دیا جاسکتا ہے کہ وہ مملوکہ زمین نہیں تھی بلکہ سرکاری زمین تھی جو مباح تھی، اس لئے کسی سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں تھی، اور اگر کسی کی مملوکہ زمین تھی تو چونکہ وہ گندگی ڈالنے کی ہی جگہ تھی اس لئے پیشاب کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں تھا، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مالک کی طرف اجازت دلالۃ تھی اس لئے کہ گندگی ڈالنے کے لئے ہی تھی، سباطہ کی اضافت قوم کی طرف ملک کے لئے نہیں ہے بلکہ اضافت بادنی مناسبت ہے چوں کہ یہ قوم اس کوڑی سے فائدہ اٹھاتی تھی اس لئے قوم کی طرف سباطہ کی نسبت کردی گئی۔

قولہ دعاني: ایک احتمال یہ ہے کہ استنجاء کی حالت میں آپ نے ان کو بلالیا، تو سوال ہوگا کہ ابوداؤد کی روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ ننگے ہونے کی حالت میں بات کرنے پر خفا ہوتا ہے، پھر آپ نے اس حالت میں کس طرح بلایا، اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے استنجاء کی حالت میں کلام کی ممانعت ہے، لیکن ضرورت کی حالت میں جائز ہے، یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے زبان سے نہیں بلایا؛ بلکہ آپ نے اشارہ سے ان کو روکا، اور چونکہ اشارہ کا مقصد بلانا تھا اس لئے اس کو

دعائی سے تعبیر کردیا۔

قال ابو عیسٰی: وهكذا: اوپر کی روایت میں اعمش نے ابووائل سے روایت کیا اور انہوں نے حضرت حذیفہ سے روایت کیا ہے، اس طرح منصور اور عبیدہ ضبی نے بھی عن ابی وائل عن حذیفۃ روایت کیا ہے یعنی منصور اور عبیدہ نے اعمش کی متابعت کی ہے۔

قوله وروی حماد الخ: حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلہ یہ دونوں بھی ابووائل سے روایت کرتے ہیں؛ لیکن یہ دونوں مدار سند حضرت مغیرہ بن شعبہ کو قرار دیتے ہیں، پہلے تین شاگرد نے مدار سند حضرت حذیفہ کو قرار دیا، گویا مدار سند میں اختلاف ہے، ابووائل کے تین شاگرد مدار سند حضرت حذیفہ کو بتاتے ہیں اور دو شاگرد حضرت مغیرہ بن شعبہ کو بتاتے ہیں، امام ترمذی حضرت حذیفہ کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں، یعنی حضرت مغیرہ کی روایت ان کے نزدیک مرجوح ہے، ترجیح دینے کی بظاہر یہ وجہ نظر آتی ہے کہ حضرت حذیفہ سے نقل کرنے والے حضرت ابو وائل کے تین شاگرد ہیں، اعمش، منصور، عبیدہ ضبی، ان کے مقابلے میں دو راوی حماد بن ابی سلیمان، عاصم بن بہدلہ حضرت مغیرہ سے نقل کرتے ہیں، گویا کثرت روات کی وجہ سے حضرت حذیفہ کی روایت کو ترجیح دے دی، حالانکہ حماد اور عاصم دونوں ثقہ راوی ہیں، یہ امام ترمذی کا نظریہ ہے، دیگر محدثین نے امام ترمذی کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا ہے وہ حضرات کہتے ہیں دونوں میں کوئی تضاد نہیں، اس لئے کہ حضرت ابووائل کے یہ پانچوں شاگرد ہیں اور حضرت ابووائل حضرت حذیفہ کے بھی شاگرد ہیں اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کے بھی شاگرد ہیں، ہوسکتا ہے کہ ابووائل نے یہ حدیث حضرت مغیرہ سے بھی سنی ہو اور حضرت حذیفہ سے بھی سنی ہو۔

حافظ ابن حجر وغیرہ بیان کرتے ہیں کہ کیا ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ حضرت حذیفہ کی روایت میں الگ واقعہ ہو اور حضرت مغیرہ کی روایت میں الگ واقعہ ہو، امام ترمذی کا اعمش کی روایت کو اصح قرار دینا اس بنیاد پر ہے کہ وہ خود دونوں کو ایک ہی واقعہ سمجھ رہے ہیں جبکہ دیگر محدثین کی رائے ہے کہ دونوں دو واقعہ ہے، الگ الگ واقعہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کے بیانات میں بھی فرق ہے، حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مسلم نے اسی روایت کو ذکر کیا ہے، اس میں بول قائما کا ذکر ہے، مسح علی الخفین کا ذکر نہیں ہے، اور حضرت حذیفہ کی روایت میں مسح علی الخفین کا بھی ذکر ہے، اس لئے ترجیح کی کوئی ضرورت نہیں۔

(۱۰) بابُ الاستتارِ عندَ الحاجةِ

(۱٦) حَدَّثَنا قُتَيبَةُ نا عبدُ السلامِ بنُ حربٍ، عن الأعمشِ عن أنسٍ، قال: كان النبيّ ﷺ إذا ارادَ الحاجةَ لَمْ يَرْفَعْ ثوبَه حتى يَدْنُوَ من الأرضِ.

قال أبو عيسٰى هكذا رَوَىٰ محمدُ بنُ رِبيعةَ عن الأعمشِ عن أنسٍ هذا الحديثَ وروى وكيعٌ، والحِمَّانيُّ عن الأعمشِ قال: قال ابنُ عمرَ: كان النبيّ ﷺ إذا أرادَ الحاجةَ لم يَرْفَعْ ثَوبَه حتي يدنُوَ من الأرضِ.

وكلا الحديثينِ مرسلٌ، ويقالُ لم يَسمَعِ الأعمشُ عن أنسِ بنِ مالكٍ ولا من أحدٍ من أصحابِ النبي ﷺ وقد نَظَرَ إلى أنسِ بنِ مالكٍ، قال رأيتُه يُصلّي، فَذَكَر، عنه حكايةً في الصلاة.

والأعمَشُ: إسمُهُ سُليمانُ بنُ مهرانَ أبو محمدِ الكاهليُّ، وهو مولىٰ لهم، قال الأعمشُ كان أبي حميلاً فورَّثَه مسروقٌ.

قضائے حاجت کے وقت پردہ کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱٦) عبدالسلام بن حرب حضرت اعمش سے، وہ حضرت انس سے روایت کرتے ہیں، فرمایا: جب نبی کریم ﷺ قضائے حاجت کا ارادہ کرتے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے، یہاں تک کہ زمین سے قریب ہو جاتے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں محمد بن ربیعہ نے اسی طرح اعمش سے یہ حدیث روایت کی ہے، وہ حضرت انس سے روایت کرتے ہیں اور وکیع اور حمانی، سلیمان اعمش سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا کہ حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ جب قضائے حاجت کا اردہ کرتے تو اپنا کپڑا زمین سے قریب ہونے تک نہ اٹھاتے۔

یہ دونوں حدیثیں مرسل ہیں اور کہا جاتا ہے کہ اعمش نے نہ حضرت انسؓ سے کوئی حدیث سنی ہے اور نہ ہی کسی دوسرے صحابی سے، ہاں اعمش نے حضرت انس کو دیکھا ہے، اعمش نے کہا میں نے حضرت انس کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، پھر انہوں نے حضرت انس کی نماز کی کیفیت بیان کی، اور اعمش کا نام سلیمان ہے، ان کے والد کا نام مہران ہے،

کنیت ابومحمد ہے اور قبیلہ کاہلہ ہے، وہ اس قبیلے کے آزاد کردہ ہیں، اعمش کہتے ہیں: میرے والد اٹھائے ہوئے تھے، پس حضرت مسروق نے ان کو وارث قرار دیا۔

تشریح: یہ باب بھی آداب بیت الخلاء میں سے ہے، جیسے بیت الخلاء کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت الخلاء میں ننگے پاؤں داخل نہیں ہونا چاہئے، اسی طرح سر ڈھک کر داخل ہونا چاہئے، ایک ادب یہ بھی ہے کہ بیت الخلاء میں حتی الامکان پردہ کرنا چاہئے، اتنی بات متفق علیہ ہے کہ غیر کے سامنے شرم گاہ کھولنا حرام ہے، بلکہ تنہائی میں بھی بلاضرورت شرمگاہ کھولنے کی ممانعت ہے، اس لئے اگر چہ وہاں کوئی نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ تو وہاں ہیں، اور اللــه احق أن يستحي بـــه (۱) جب انسانوں سے شرم کرتے ہو تو اللہ سے کیوں نہیں شرم کرتے ہو، البتہ جب ضرورت پیش آوے تو اس طرح احتیاط سے کھولے کہ کسی کی اس پر نظر نہ پڑے، یعنی اتنا دور چلا جائے کہ کسی کہ نظر نہ پڑے اور جب زمین سے بالکل قریب ہو جائے تب کپڑا اٹھائے۔

قـولــه الاستتــار عـنـد الـحـاجة: استتار یہ ستر سے ماخوذ ہے، ستر عورت ضروری ہے اور کشف عورت عند الضرورت جائز ہے، الـحـاجة میں الف لام عہد خارجی کا ہے، مراد اس سے خاص حاجت یعنی بول و براز ہے، یا الف لام عوض کا ہو تو عبارت ہوگی عند حاجة البول والغائط.

قـوله حتي يدنو: يدنو کا فاعل حضور بھی ہو سکتے ہیں اور ثوب بھی ہو سکتا ہے، پہلی صورت میں مطلب ہوگا جب تک حضور زمین سے قریب نہیں ہوتے تھے، کپڑا نہیں اٹھاتے تھے، دوسری صورت میں مطلب ہوگا کہ جب تک حضور کا کپڑا زمین سے قریب نہیں ہوتا تھا اس وقت تک کپڑا نہیں اٹھاتے تھے۔

قـولـه قـال أبـو عيسٰى هكذا روى محمد بن ربيعة: یہاں عبدالسلام بن حرب کا متابع پیش کر رہے ہیں، جیسے اعمش کے شاگرد عبدالسلام بن حرب ہیں، اسی طرح اعمش کے شاگرد محمد بن ربیعہ ہیں، انہوں نے بھی اسی طرح روایت بیان کی جس طرح عبدالسلام بن حرب نے بیان کی۔

قوله وروى وكيع: یہ دوسرے شاگرد ہیں اعمش کے، وکیع اور حمانی یہ دونوں سند بیان کرتے ہیں عن الاعمش عـن ابـن عمر، گویا مدار سند دو ہو گئے، عبدالسلام بن حرب اور محمد بن ربیعہ کے نزدیک مدار سند حضرت انس ہیں اور وکیع اور حمانی کے نزدیک مدار سند ابن عمر ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ دونوں حدیث مرسل ہے۔

---

(۱) صحيح البخاري، باب من اغتسل عريانا، ۶۴/۱، دار طوق النجاة

سوال: مرسل کہتے ہیں جس حدیث میں صحابی کو حذف کر دیا گیا ہو؛ لیکن یہاں تو دونوں سند میں صحابی موجود ہیں پھر اس حدیث کو مرسل کہنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: یہاں مرسل منقطع کے معنی میں ہے، سند کے اندر کہیں بھی راوی حذف ہو جائے اس کو بھی مرسل کہہ دیا جاتا ہے، گویا غیر متصل سند کو بھی مرسل کہہ دیا جاتا ہے، اس معنی کے اعتبار سے یہ حدیث مرسل اس طرح ہے کہ اعمش کا سماع کسی بھی صحابی سے ثابت نہیں ہے، اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اعمش اور صحابی کے بیچ میں کوئی واسطہ حذف ہو گیا ہے۔

قولـه الأعمش: اعمش، عمش سے ماخوذ ہے، عمش چوندھے کو کہتے ہیں، اعمش چونکہ چوندھے تھے اس لئے ان کا لقب اعمش ہو گیا، ان کا نام سلیمان بن مہران اور کنیت ابو محمد تھی، ولادت ۹۰ھ کی ہے، امام ابو یوسف کے شیوخ میں ہیں، قبیلہ کاہل کی طرف منسوب ہو کر کاہلی کہلاتے ہیں، ان کے والد قبیلہ کاہل کے کسی شخص کے آزاد کردہ غلام تھے، اس لئے مولیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کو کاہلی کہا جاتا تھا یہ ولاء عتق ہے۔

قوله كان أبي حميلا: حمیل فعیل کے وزن پر ہے، محمول کے معنی میں، وہ بچہ ہے جس کو نابالغی کی حالت میں دار الحرب سے اٹھا کر دار الاسلام لایا گیا ہو اس کو حمیل کہتے ہیں، اعمش کے والد مہران کا یہی حال تھا، ان کو دار الحرب سے اٹھا کر لایا گیا تھا، اب یہاں میراث کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر دار الحرب سے کوئی بچہ اٹھا کر لایا جائے اور اٹھانے والا یا کوئی اور یہ کہے کہ یہ میرا بچہ ہے تو کیا اس سے نسب ثابت ہو جائیگا؟ اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ نسب کا دعوی کرنے والا اپنے اوپر دعوی کرے مثلا کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ایسی صورت میں نسب ثابت ہونے کے لئے دو شرط ہے، پہلی شرط یہ ہے دونوں کی عمر میں اتنا تفاوت ہو کہ دونوں کا باپ بیٹا بننا ممکن ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ جس لڑکے کے بارے میں بیٹے کا دعوی کیا ہے، اگر وہ بچہ آزاد ہو اور سمجھ رکھتا ہو تو تصدیق کرے کہ ہاں یہ میرا باپ ہے، اور اگر وہ غلام ہو تو غلام کا آقا اس کی تصدیق کرے ایسی صورت میں اس کا نسب ثابت ہو جائیگا اور دونوں ایک دوسرے کے وارث ہونگے، دوسری صورت یہ ہے کہ اپنے لئے نسب کا دعوی نہ کرے بلکہ غیر کے لئے نسب ثابت کرے مثلا کوئی اٹھانے والا کہے کہ یہ میرا بھائی ہے تو گویا یہ اپنے باپ پر نسب کا دعوی کر رہا ہے، اس نسب کے ثبوت کے لئے بینہ ضروری ہے، صرف اقرار کافی نہیں، بغیر بینہ کے یہاں نسب ثابت نہیں ہوگا اور یہ بھی اس صورت میں ہے جب کہ بچہ دار الحرب سے لایا گیا ہو اگر دار الاسلام سے لایا گیا تو دار الاسلام کے بچے کا نسب اقرار سے ثابت ہو جاتا ہے، حضرت عمر کا یہی نظریہ تھا کہ دار الحرب کے بچے کا نسب اقرار سے ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ بینہ نہ پیش کر دیا جائے، حضرت عمر کا فتوی موطأ امام محمد میں ہے، أبـى عـمـر أن يـورّث

أحداً من الأعاجم إلا ما ولد في الإسلام (۱) حضرت عمر نے کسی عجمی بچے کا نسب دارالاسلام میں ثابت کرنے سے انکار کیا البتہ اگر دارالاسلام میں بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت ہو جائیگا، جمہور کا نظریہ یہی ہے کہ اقرار غیر کے لئے ہو تو صرف اقرار سے نسب ثابت نہیں ہوگا، امام محمد، حضرت عمر کا فتوی نقل کر کے لکھتے ہیں: وبه نأخذ.

یہاں مسروق (۲) نے اعمش کے والد مہران کو وارث قرار دیا ہے، حالانکہ یہ عجم سے اٹھا کر لائے گئے تھے، اگر حضرت مسروق نے غیر سے نسب ثابت کیا ہے محض غیر کے اقرار سے تو ان کا یہ عمل حضرت عمر کے فتوی کے خلاف ہے، اور حضرت عمر کے فتوی کے مقابل، حضرت مسروق کے فتوی کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر انہوں نے بینہ سے نسب ثابت کر کے وارث قرار دیا تو ان کا فتوی حضرت عمر کے موافق ہو جائیگا۔

(١١) بابُ كراهيةِ الاسْتِنْجَاءِ بِاليَمِيْنِ

(١٨) حَدَّثَنا مُحمدُ بنُ أبي عُمَرَ المَكِّيُّ، نا سُفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ عَن مَعْمَرٍ عن يَحيىَ بنِ أبي كثيرٍ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ قَتَادَةَ عن أبيه أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم نَهى أنْ يَمسَّ الرجُلُ ذَكَرَهُ بِيَمِيْنِهِ.

وفي البابِ: عن عائشةَ وسَلمانَ وأبي هُريرَةَ وسَهْلِ بنِ حُنَيْفٍ

قال أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وأبو قتادَةَ: اسمُهُ الحَارِثُ بنُ رِبْعِيٍ، والعَمَلُ على هذا عندَ أهلِ العلمِ كرِهوا الإستِنجاءَ باليَمِينِ.

دائیں ہاتھ سے استنجاء کی ناپسندیدگی کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۸) حضرت ابوقتادہ فرماتے ہیں: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دائیں ہاتھ سے پیشاب کے عضو کو چھونے سے منع کیا ہے۔

اس باب میں حضرت عائشہ، سلمان فارسی، ابو ہریرہ اور سہل بن حنیف کی روایات ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت ابوقتادہ کی یہ روایت حسن صحیح ہے، اور ابوقتادہ کا نام حارث اور ان کے والد کا نام ربعی ہے، اہل علم کا اس حدیث پر عمل ہے، وہ دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کو مکروہ کہتے ہیں۔

---

(۱) موطأ محمد، باب ميراث الحميل، حديث:۷۳۳، المكتبة العلمية

(۲) مسروق تابعی ہیں حضور کا زمانہ پایا ہے لیکن حضور سے شرف ملاقات نہیں ہے، یہ مخضرمین میں تھے، مسروق کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بچپن میں ان کو کسی نے چرالیا تھا، عبداللہ بن مسعود کے اجل تلامذہ میں سے تھے۔

دائیں ہاتھ سے استنجاء کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

جمہور کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے البتہ اصحاب ظواہر، داؤد ظاہری، بعض شوافع اور حنابلہ کی ایک روایت میں حرام ہے، جمہور کے نزدیک کراہت کی دو وجہ بتلائی جاتی ہے، پہلی وجہ: شرافت یمین: اللہ تعالیٰ نے داہنے ہاتھ کو محترم قرار دیا ہے، اس لئے گھٹیا چیز میں اس کا استعمال خلاف ادب ہے، حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ نبی کریم عمدہ کاموں کے لئے دائیں ہاتھ کا استعمال کرتے تھے اور بائیں ہاتھ کا استعمال گھٹیا کام کے لئے کرتے تھے، (۱)

دوسری وجہ: اگر استنجاء کے وقت دائیں ہاتھ کا استعمال کیا جائے اور کھانا بھی دائیں ہاتھ سے کھایا جاتا ہے تو اگر کھانے کے وقت استنجاء یاد آجائے تو گھن معلوم ہوگی اور نفرت پیدا ہوگی، اس لئے گھٹیا کام سے اس ہاتھ کو محفوظ رکھا گیا تا کہ نفرت پیدا نہ ہو۔

قوله ان يمس الرجل ذكره بيمينه: روایت اور ترجمۃ الباب میں بظاہر مطابقت نظر نہیں آرہی ہے، کبھی کبھی ترمذی کا ترجمہ بھی مشکل ہوجاتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ دعوی ہے استنجاء بالیمین کا جو کہ خاص ہے اور دلیل ہے کہ داہنے ہاتھ سے ذکر کو چھونا نہیں چاہئے، اور چھونا عام ہے، اس لئے کہ استنجاء کے لئے بھی چھونا ہوسکتا ہے اور استنجاء کے علاوہ کے لئے بھی ہوسکتا ہے، گویا دعوی خاص ہے اور دلیل عام ہے، جواب: حدیث اور ترجمۃ الباب میں مطابقت اس طرح ہے کہ حدیث میں مس ذکر بیمینہ ممنوع ہے، یعنی مطلقا عضو تناسل کو نہیں چھونا چاہئے جب کہ استنجاء کے وقت ہاتھ سے مدد لینے کی ضرورت پڑتی ہے اور جب ضرورت کے وقت داہنا ہاتھ لگانے سے منع کر دیا گیا تو بلا ضرورت ممانعت بدرجہ اولیٰ ہوگی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایت دراصل مختصر ہے، تفصیلی روایت بخاری شریف میں ہے، نهى ان يمس الرجل ذكره بيمينه اذا بال (۲) پس إذا بال سے خاص استنجاء کا تذکرہ آگیا، اب دعویٰ اور دلیل دونوں خاص ہوگئے، بس صرف فرق یہ ہے کہ مفصل روایت میں جو إذا بال کا لفظ ہے، امام ترمذی نے اس کو حذف کر دیا ہے، کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امام ترمذی مختصر روایت ذکر کرتے ہیں اور ترجمۃ الباب میں مفصل روایت کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، تا کہ ذہن منتقل ہوجائے، باب میں انہوں نے أن يمس الرجل بيمينه مختصر ذکر کیا؛ لیکن ترجمۃ الباب میں لفظ استنجاء کے ذریعہ

(۱) عن عائشة قالت كان يدُ رسول الله ﷺ اليمنى لطهوره وطعامه وكانت يده اليسرى لخلائه وما كان من أذى، أبوداؤد باب كراهية مس الذكر باليمين، رقم الحديث:۳۳

(۲) بخاری شریف میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: إذا بال أحدكم فلا يأخذنّ ذكره بيمينه، رقم الحديث:۱٥٤

سے اشارہ کردیا کہ بعض روایت میں إذا بال کا لفظ آیا ہے، اب ترجمہ اور روایت دونوں مطابق ہوجائیں گے۔

تحقیقی جواب:

غور کیا جائے تو حدیث میں دونوں طرح کا تذکرہ موجود ہے، مس ذکر بالیمین مطلقا جس میں إذا بال کی قید نہیں ہے جیسے ترمذی کی یہ روایت ہے اور بخاری کی روایت میں إذا بال کی قید ہے، معلوم ہوا کہ اس سلسلے میں مطلق اور مقید دونوں طرح کی روایت ہے، اصول فقہ میں بعض حضرات کے نزدیک مقید کی وجہ سے مطلق کو بھی مقید کردیا جاتا ہے، وہ حضرات کہتے ہیں یہاں مطلق روایت مقید روایت پر محمول ہے، یعنی ترمذی کی اس روایت میں بھی إذا بال کی قید ملحوظ ہے اور یہ ممانعت صرف پیشاب کے وقت ملحوظ ہے اور روایت کا مطلب ہوگا کہ مس ذکر داہنے ہاتھ سے استنجاء کے وقت ممنوع ہے غیر استنجاء کے وقت ممنوع نہیں ہے، احناف کا مسلک یہ ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنے قید پر باقی رکھا جائے گا، احناف کہتے ہیں عام وقت میں بھی داہنے ہاتھ کو لگانا یمین کی شرافت کے خلاف ہے، جیسے کہ استنجاء کے وقت داہنے ہاتھ کو لگانا یمین کی شرافت کے خلاف ہے، شوافع وغیرہ نے صرف استنجاء کے وقت یمین کی شرافت کا لحاظ کیا ہے، ان لوگوں کی دلیل طلق بن علی کی روایت ہے کہ حضور سے مس ذکر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا هل هو إلا بضعة منك وہ تو جسم کا ایک ٹکڑا ہی تو ہے، (۱) جیسے بدن کے اور حصے کو چھو سکتے ہیں ذکر کو بھی مس کر سکتے ہیں۔

امام صاحب کہتے ہیں دونوں حالات میں داہنے ہاتھ سے چھونے کی ممانعت ہے، سوال پیدا ہوتا ہے جب عام حالات میں داہنے ہاتھ سے چھونے کی ممانعت ہے تو استنجاء کی تخصیص کیوں کی گئی؟ امام صاحب کہتے ہیں تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ جب عام حالات میں چھونے کی ممانعت ہے تو اسی سے اندازہ لگالیا جائے پیشاب صاف کرنے کے لئے چھونے کی ممانعت کتنی سخت ہوگی، جب بغیر گندگی چھونے کی ممانعت ہے تو گندگی کے ساتھ چھونے کی ممانعت کس درجہ سخت ہوگی، پس استنجاء کی تصریح مزید قباحت کو ظاہر کرنے کے لئے ہے، اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب ضرورت اور مجبوری کی حالت میں چھونے کی ممانعت ہے تو بغیر ضرورت کے چھونے کی کس درجہ ممانعت ہوگی۔

شوافع کی روایت کا جواب یہ ہے کہ طلق بن علی کی روایت میں مس ذکر بالیمین کا سوال نہیں تھا بلکہ مطلقا مس ذکر کے ناقض وضو ہونے کا سوال تھا، اس لئے مس ذکر بالیمین کی اباحت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) سنن النسائي، باب ترك الوضوء من ذلك، رقم الحديث: ١٦٥

(۱۲) بابُ الاستنجاءِ بالحِجَارَةِ

(۱۹) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، نا أَبُو مُعَاوِيَةَ عن الأعمشِ عن إبراهيمَ عن عَبدِ الرحمنِ بنِ يَزِيدَ قـال: قِيلَ لِسَلْمَانَ: قدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكم كلَّ شيءٍ حتى الخِراءَةَ، قال سلمانُ: أجلْ، نَهَانا أنْ نستَقْبِلَ القِبْلَةَ بغائِطٍ أو ببَولٍ، أوْ أن نَّستَنْجِيَ باليَمينِ، أو أن نستَنجِيَ أحَدُنا بأقلَّ مِنْ ثَلٰثَةِ أحجَارٍ، أو أن نسْتَنجِيَ برَجِيعٍ أو بِعَظْمٍ.

وفي البابِ: عن عائِشةَ وخُزَيمَةَ بنِ ثابتٍ وجابرٍ وخلّادِ بنِ السَّائبِ عن أبيه.

قـال أبـو عيسىٰ: حديثُ سَلْمَانَ حسنٌ صحيحٌ، وهو قولُ أكثرِ أهلِ العلمِ من أصحَابِ النبيِّ ﷺ ومَن بعدَهم، رَأو أنَّ الإستِنْجاءَ بالحِجَارَةِ يُجزِئُ وإن لم يَسْتنجِ بالماءِ، إذا أنقٰى أثرَ الغائطِ والبولِ، وبه يقولُ الثوريُّ وابنُ المباركِ والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

پتھر سے استنجاء کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۹) حضرت سلمان سے اعتراض کیا گیا، کہ تمہارے نبی تو ہر چیز کی تعلیم دیتے ہیں یہاں تک کہ استنجاء کی ہیئت کی بھی تعلیم دیتے ہیں (مقصد تھا نبی ﷺ کا مذاق اڑانا کہ تمہارے نبی اتنے اعلیٰ چیز (نبوت) کا دعوی کرتے ہیں اور اتنی معمولی اور حقیر چیز کی تعلیم دیتے ہیں، تمہارے نبی کو اتنی چھوٹی چیز کی تعلیم دینا زیب نہیں دیتا ہے) حضرت سلمان نے فرمایا ہاں میرے نبی تو چھوٹی چھوٹی بات کی تعلیم دیتے ہیں ہمیں آپ نے فرمایا کہ پیشاب پائخانہ کے وقت قبلہ کی طرف رخ نہ کریں، اور داہنے ہاتھ سے استنجاء نہ کریں، اور یہ کہ ہم میں سے کوئی تین پتھر سے کم سے استنجاء نہ کریں یا یہ کہ گوبر اور ہڈی سے استنجاء نہ کریں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت سلمان کی حدیث حسن صحیح ہے اور یہی صحابہ اور بعد کے لوگوں میں سے اکثر اہل علم کا قول ہے، ان کی رائے ہے کہ پتھر سے استنجاء کرنا کافی ہوجاتا ہے اگر چہ پانی سے استنجاء نہ کیا ہو، جب کہ اس نے پیشاب، پائخانہ کا اثر بالکل صاف کردیا ہو، یہی رائے ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد، اور اسحاق رحمہم اللہ کی ہے۔

قوله الحجارة: حجارہ سے کوئی خاص پتھر مرادنہیں ہے بلکہ كل شيءٍ طاهر منق للنجاسة غير محترم ہر

وہ پاک چیز جونجاست کا قلع قمع کرنے والی ہواور محترم نہ ہو یہ مراد ہے، (۱) مثلامٹی،لکڑی معمولی کپڑا یہ سب حجارہ میں داخل ہے۔

قولـه قيل: یہاں قائل کی تعیین نہیں ہے؛لیکن ابن ماجہ اور نسائی کی روایت سے اس کی تعیین ہو جاتی ہے کہ قائل مشرکین تھے۔(۲)

قولـه الخرائة: خاءمکسوراور ہمزہ ممدودہ کے ساتھ اور بعض نے اس کوخراۃ بغیر ہمزہ کے بھی پڑھا ہے،خراءت بالکسر استنجاء کی ہیئت کو کہتے ہیں،اورخراءت بفتح الخاء استنجاء کے معنی میں ہے۔

حدیث کی تشریح:

مشرکین کے سوال کا مقصد تھا آپ ﷺ کا مذاق اڑانا کہ سلمان جس نبی پر تم ایمان لاتے ہو وہ عجیب طرح کے ہیں کہ چھوٹی چھوٹی باتوں کی تعلیم دیتے ہیں، ایک طرف دعوی کرتے ہیں نبوت کا جو بڑا اونچا مقام ہے، اور بات کرتے ہیں گھٹیا چیز کے بارے میں جو کہ شرافت کے خلاف ہے، مشرکین کا یہ بھی مقصد ہوسکتا ہے کہ پیشاب پائخانہ تو فطری چیز ہے جس کی تعلیم کی کیا ضرورت اس کو تو جانور بھی جانتے ہیں گویا تمہارے نبی فضول باتوں کی تعلیم دیتے ہیں، حضرت سلمان نے بڑا حکیمانہ جواب دیا، جواب کا ایک طریقہ یہ تھا کہ ڈانٹ دیتے کہ بے وقوف تو چھوٹا ہو کر بڑے آدمی پر اعتراض کرتا ہے، دوسرا طریقہ یہ تھا کہ جواب جاہلاں باشد خموشی پر عمل کرتے ہوئے وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً (۳) پر عمل کرتے ،لیکن حضرت سلمان نے بڑا حکیمانہ جواب دیا کہ جی ہاں، ہمارے نبی تو چھوٹی چھوٹی باتوں کی تعلیم دیتے ہیں یہ تو ہمارے نبی کے کمال کی بات ہے کہ ہمارے نبی انتہائی چھوٹی چھوٹی بات کی بھی تعلیم دیتے ہیں اور جو نبی چھوٹی چھوٹی باتوں کی تعلیم دیں اس کے یہاں بڑی چیز کیسے چھوٹ سکتی ہے؟ یعنی ہمارے نبی کی تعلیم میں ہر چھوٹی بڑی بات موجود ہے اور جس نبی کی تعلیم میں چھوٹی اور بڑی ہر چیز موجود ہو اس کی تعلیم کو کامل سمجھا جائیگا نہ کہ ناقص اور جس کی تعلیم اس طرح کامل ہے وہ قابل عظمت ہے نہ کہ قابل اعتراض، اب حضرت سلمان کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جی ہاں ہمارے نبی کسی چیز کی تعلیم نہیں چھوڑتے ہیں ہم کو آپ نے منع فرمایا بول و براز کے وقت استقبال قبلہ سے، آپ نے داہنے ہاتھ سے استنجاء کرنے کی ممانعت فرمائی، تین پتھر سے کم سے استنجاء کرنے سے منع کیا اور گوبر اور ہڈی کے استعمال کرنے

(۱) العرف الشذی علی هامش الترمذی ۱؍۱۰، مکتبہ الاتحاد، دیو بند

(۲) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث: ۳۱۶ (۳) الفرقان: ۶۳

سے منع کیا ہے۔

نبی کی تعلیم میں حقوق اللہ، حقوق النفس اور حقوق العباد کی رعایت ہے:

حضرت سلمان بتانا چاہتے ہیں دیکھو جس کو تم عیب سمجھتے ہو اس میں کتنی خوبی ہے، غور کرو تو قبلہ کا استقبال نہ کرنے میں حقوق اللہ کی رعایت ہے، اور "او ان نستنجي باليمين او ان نستجنى احدنا باقل من ثلاثة أحجار" میں حقوق النفس کی رعایت ہے اور تہذیبِ اخلاق کی تعلیم ہے، اسی طرح "أو أن نستنجي برجيع (۱) أو بعظم" میں حقوق العباد کی رعایت ہے، کیوں کہ گوبر اور ہڈی جنات یا اُن کے گھوڑے کی خوراک ہے، اس لئے جنات کی خوراک کو گندہ کرنے سے منع کیا گیا، جس کو تم چھوٹا سمجھتے ہو اس کے تمام اجزاء میں غور کرو تو معلوم ہوگا کہ اس میں حقوق نفس کی بھی تعلیم ہے، حقوق اللہ کی بھی رعایت ہے اور حقوق العباد کی بھی رعایت ہے، اور اس تین کا مجموعہ دین ہے، اللہ کی ذات سے تعلق اچھا ہو اپنی ذات سے تعلق اچھا ہو بندوں سے تعلق اچھا ہو، اور اگر مشرکین کے سوال کا مقصد دوسرا تھا کہ یہ تو فطری چیز ہے اس کی تعلیم کی کیا ضرورت تو جواب یہ ہے کہ پیشاب پائخانہ یہ فطری ہے نبی اس کی تعلیم نہیں دیتے ہیں؛ بلکہ پیشاب پائخانہ کے ادب کی تعلیم دیتے ہیں ادب اور طریقہ یہ فطری نہیں ہے اس کو سکھانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

استنجاء بالاحجار کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

امام شافعی اور احمد کے نزدیک تین پتھر کا استعمال ضروری اور صفائی ستھرائی بھی ضروری ہے، اور ایک روایت ہے کہ تین کے بعد عدد وتر مستحب ہے یعنی اگر تین پتھر سے صفائی نہ ہو تو تنقیہ کے لئے چوتھے پتھر کا لینا ضروری ہے اور اگر چار پتھر سے صفائی ہو جائے تو پانچویں کا لینا یعنی طاق عدد پورا کرنا مستحب ہے، گویا تین چیز ہوگئی تثلیث، تنقیہ اور ایتار، ایک قول میں ایتار بھی واجب ہے اور ایک قول میں تین کے بعد ایتار مستحب ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک داؤد ظاہری کے نزدیک تنقیہ ضروری ہے چاہے تین سے ہو یا اس سے کم یا زائد میں ہو، ہمارے نزدیک کوئی عدد ضروری نہیں (۲) البتہ

---

(۱) رجیع، رجع سے ماخوذ ہے ایک چیز کا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف لوٹ جانا رجیع کہلاتا ہے، یہاں رجیع سے مراد پائخانہ گوبر وغیرہ ہے، جو غذا پیٹ میں جاتی ہے وہ پائخانہ اور گوبر کی صورت میں لوٹتی ہے اس لئے اس کو رجیع کہا جاتا ہے۔

(۲) امام طحاوی نے امام صاحب کا یہی مسلک نقل کیا ہے، احناف میں صاحب کنز نے لکھا ليس فيه عدد مسنون (كنز مع تبيين الحقائق ۱/۷۷) کہ کوئی عدد مسنون نہیں ہے، انہوں نے سنت مؤکدہ کی نفی کی ہے، نفس استحباب کی نفی نہیں کی ہے، امام طحاوی امام صاحب کے مسلک کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں، وہ خود فرماتے ہیں: امام صاحب تثلیث کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

امام صاحب کے نزدیک تین پتھر کا استعمال مستحب ہے، اسی طرح ایتار مستحب ہے، خلاصہ یہ ہے کہ شوافع اور حنابلہ کے یہاں تثلیث، تنقیہ واجب اور ایک روایت میں ایتار بھی واجب، احناف کے یہاں صرف تنقیہ واجب، تثلیث وایتار مستحب ہے۔

امام شافعی کے دلائل:

پہلی دلیل: یہی حضرت سلمان کی روایت ہے او ان نستجنی احدنا باقل من ثلاثة أحجار کہ تین سے کم پتھر استعمال کرنے سے منع کیا یعنی تین پتھر ضروری ہیں، امام شافعی کی نظر لفظ ثلاثہ پر ہے کہ ثلاثہ خاص ہے، مخصوص عدد پر اس کا استعمال ہوتا ہے، جس میں کمی زیادتی کا کوئی احتمال نہیں ہے۔

دوسری دلیل: حدیث عائشہ کی ابوداؤد وغیرہ میں ہے إذا جاء أحدكم الغائط فاليذهب معه بثلاثة أحجار فإنها تجزى عنه، (۱) جب استنجاء کے لئے جائے تو تین پتھر ساتھ لے کر جائے یہ تین پتھر کافی ہو جاتا ہے، معلوم ہوا کہ کافی ہونے کے لئے تین کا عدد ضروری ہے، تین سے کم کافی نہیں ہوگا۔

امام صاحب کے دلائل:

پہلی دلیل: عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے جو ترمذی میں اگلے باب میں آرہی ہے، عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے اور مجھے تین پتھر لانے کا حکم دیا میں تلاش بسیار کے بعد دو پتھر اور لید کا ٹکڑا لے کر حاضر ہوا، آپ نے پتھر کو لے لیا اور لید کو یہ کہکر پھینک دیا کہ یہ تو ناپاک ہے، (۲) اس واقعہ میں آپ نے صرف دو پتھر پر اکتفا کیا اگر تین ضروری ہوتا تو آپ دو پر اکتفا نہ کرتے۔

دوسری دلیل: حضرت عائشہ کی وہی روایت فإنها تجزي عنه یہ احناف کی دلیل ہے، آپ نے تین پتھر کی علت یہ بیان کی کہ تین سے عموماً تنقیہ ہو جاتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ تین مقصد نہیں ہے؛ بلکہ تنقیہ مقصد ہے، اور چونکہ عادتاً تین سے تنقیہ ہو جاتا ہے، اس لئے آپ نے تین کا تذکرہ کیا، گویا حدیث میں تین کا بیان بطور مقصد نہیں بلکہ بطور عادت ہے۔

تیسری دلیل: ابوداؤد کی روایت میں ہے: من استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج (۳) جو استنجاء کرے وہ عدد وتر کا استعمال کرے جس نے عدد وتر کا استعمال کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے طاق عدد کا استعمال نہیں کیا اس نے کوئی حرج نہیں کیا، معلوم ہوا کہ طاق عدد کا استعمال ضروری نہیں ہے، حدیث میں عدد وتر سے ایک مراد نہیں

---

(۱) ابوداؤد، رقم الحدیث: ۴۰ (۲) ترمذی، رقم الحدیث: ۲۰ (۳) ابوداؤد، رقم الحدیث: ۳۵

لے سکتے ہیں بلکہ تین مراد لیں گے اس لئے کہ اگر ایک مراد لیا جائے تو مطلب ہوگا جس نے ایک لیا اس نے اچھا کیا اور جس نے ایک بھی نہیں لیا تو کوئی حرج نہیں کیا، ایسی صورت میں تو بغیر پتھر کے ہی استنجاء کرنا لازم آئیگا اس لئے یہاں وتر سے ایک نہیں تین ہی مراد لیں گے۔

شوافع کی طرف سے احناف کے دلائل کا جواب:

حضرات شوافع عبداللہ بن مسعود کی روایت کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ نے روثہ پھینک کر فرمایا ائتنی بثالث اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے تیسرا پتھر لانے کا حکم دیا پس احناف کا استدلال کہاں درست ہوگا؟ لیکن احناف کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے صرف لانے کا حکم دیا ہے لانا تو ثابت نہیں ہے، اور جس روایت میں تیسرا پتھر لانا ثابت ہے محدثین کہتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے، پس تیسرا لانا ثابت نہیں آپ نے تین سے کم سے ہی استنجاء کیا، امام ترمذی نے بھی اس حدیث پر استنجاء بالحجرین کا باب قائم کیا ہے اگر تیسرا پتھر لانا ثابت ہوتا تو امام ترمذی بالحجرین کا باب قائم نہ کرتے، صاحب تحفۃ الاحوذی مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری لکھتے ہیں کہ تیسرے پتھر کا ثبوت کسی بھی روایت سے ثابت نہیں ہے، حضرات شوافع نے ایک دوسری تاویل کی ہے کہ آپ نے اگر چہ دو پتھر پر اکتفا کیا ہے، لیکن ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک ہی پتھر کے تین کونے آپ نے استعمال کئے ہوں پس مختلف کونے کے اعتبار سے تین پر عمل کرنا پایا گیا، لیکن ہم شوافع سے کہتے ہیں: ابھی تو آپ نے کہا تھا ثلاثہ خاص ہے اس میں کمی زیادتی کا احتمال نہیں تو کیا کوئی تین کونے والے پتھر کو تین کہتا ہے؟ ایک پتھر کے کتنے ہی کونے ہوں ایک ہی پتھر کہا جائے گا، کونے کے مختلف ہونے سے پتھر مختلف نہیں ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ ضروری تنقیہ اور صفائی ہے تین کا عدد ضروری نہیں ہے، البتہ امام صاحب تمام حدیث پر حتی الامکان عمل کرتے ہیں، اس لئے عدد وتر کو امام صاحب نے استحباب پر محمول کیا ہے، اور تین کے عدد کو عادت پر محمول کیا ہے۔

احناف کی وجوہ ترجیح:

امام شافعیؒ ثلاثہ کے مدلول پر عمل کرتے ہیں جس میں کمی زیادتی نہیں ہوسکتی ہے، لیکن شوافع نے ایک پتھر کے تین کونے کو تین پتھر شمار کیا ہے، جبکہ عرف عام میں اس کو ایک پتھر شمار کیا جاتا ہے، تین نہیں، شوافع نے یہاں تو ثلاثہ کے مدلول پر اس سختی سے عمل کیا ہے، لیکن ترمذی کی کتاب الجنائز میں ہے کہ میت کو غسل دینے کے سلسلے میں حضور نے فرمایا اغسلها ثلاثا (۱) وہاں بھی ثلاثا کا لفظ موجود ہے، امام ترمذی اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں کہ تین کا عدد ضروری نہیں ہے،

(۱) ترمذی، رقم الحدیث: ۹۹۰

اصل تنقیہ اور تنظیف ہے، اگر ایک مرتبہ میں ہوگیا تو کافی ہے، اور کہتے ہیں حدیث کا یہی مطلب فقہاء نے بیان کیا اور فقہاء حدیث کی مراد زیادہ جانتے ہیں، احناف بالکل یہی بات یہاں بھی کہتے ہیں، اسی طرح کتاب الحج کی ایک روایت ہے، ایک شخص نے آپ سے سوال کیا کہ احرام کی حالت میں خوشبو لگ جائے تو کیا کرنا چاہئے، حضور نے فرمایا اغسلـه ثـلاثـا مسلم کی شرح میں نووی اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ تین مرتبہ دھونا ضروری نہیں؛ بلکہ اثر کا ازالہ مقصود ہے،(۱) یہاں جو بات نووی کہتے ہیں وہی بات احناف کہتے ہیں، اگر ان مواقع پر ثلاثۃ کے مدلول کو چھوڑنے کی وجہ سے شوافع تارک حدیث نہیں ہوئے تو اس مقام پر احناف کے ثلاثۃ کے مدلول کو ترک کرنے سے احناف کو بھی تارکِ حدیث نہیں کہنا چاہئے۔

(۱۳) بابُ الاستِنْجَاءِ بالحَجَرَيْنِ

(۲۰) حـدثـنـا هَنَّادٌ وقُتَيبَةُ، قالا: نا وكيعٌ، عن إسرائيلَ، عن أبي إسحاقَ، عن أبي عُبَيْدَةَ، عن عبدِ اللّٰهِ قال: خَرَجَ النبِيُّ صلى الله عليه وسلم لِحَاجتِهِ فقالَ التمِسْ لي ثلَثَةَ أحجَارٍ، قال: فأتَيتُهُ بِحَجَرَيْنِ و رَوثَةٍ، فأخذَ الحَجَرَيْنِ، وألقَى الرَّوثَةَ وقال: إنّها رِكْسٌ.

قـال أبـو عيسـىٰ: وهكذا روىٰ قَيسُ بنُ الربيعِ هذا الحديثَ عن أبي إسحاق عن أبي عُبَيدَةَ، عـن عبـدِ الـلّٰهِ نَحْوَ حديثِ إسرائيل، وروىٰ مَعْمَرٌ وعمَّارُ بنُ رُزَيْقٍ عن أبي إسحاقَ عـن عَـلْـقَـمَةَ، عـن عبدِ اللّٰهِ وروىٰ زُهيرٌ، عن أبي إسحاق عن عبدِ الرحمن بنِ الأسودِ، عن أبيـه الأسـودِ بـنِ يزيدَ عن عبدِ اللّٰهِ؛ وروىٰ زكريا بنُ أبى زائدةَ عن أبي إسحاقَ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ يزيدَ، عن الأسودِ بنِ يزيدَ عن عبدِ اللّٰهِ؛ وهذا حديثٌ فيهِ اضطرابٌ.

قـال أبـو عيسـىٰ: سـألـتُ عبـدَ الـلّٰـهِ بـنَ عبدِ الرحمنِ: أيُّ الرِّواياتِ في هذا عن أبي إسـحـاقَ أصَـحُّ؟ فلَمْ يَقْضِ فيهِ بشيءٍ! وسألتُ محمداً عن هذا؟ فَلَمْ يقضِ فيه بشيءٍ! وكأنه رأىٰ حديثَ زُهيرٍ عن أبي إسحاقَ عن عبد الرحمنِ بن الأسودِ عن أبيه عن عبدِ الله أشبَهَ، ووضَعَهُ في كتابِه الجامعِ.

(۱) شرح النووی ۷۹/۸، باب ما يباح للمحرم، دار احیاء التراث

وأَصَحُّ شيءٍ في هذا عندي حديثُ إسرائيلَ وقيسٍ عن أبي إسحاقَ عن أبي عُبَيدةَ عن عبدِ اللّٰهِ: لِأَنَّ إسرائيلَ أَثْبَتُ وأحفَظُ لحَديثِ أبي إسحاقَ من هؤلاءِ، وتابعهُ على ذلك قيسُ بنُ الربيعِ، وسمعتُ أبا موسى محمدَ بنَ المُثَنّٰى يقولُ: سمعتُ عبدَ الرحمنِ بنَ مَهْدِيٍ يقولُ، ما فاتَني الذي فاتني من حديثِ سفيانَ الثوريِّ عن أبي إسحاق، إلا لِمَا اتَّكَلْتُ به علىٰ إسرائيلَ، لِأَنَّه كان يأتي به أَتَمَّ.

قال أبو عيسىٰ: وزُهَيرٌ في أبي إسحاقَ ليسَ بذلك، لِأَنَّ سَمَاعَه منهُ بِأَخَرَةٍ، سمعتُ أحمدَ بنَ الحسنِ يقولُ: سمعتُ أحمدَ بنَ حنبلٍ يقولُ: إذا سمعتَ الحديثَ عن زائدةَ وزُهَيرٍ فلا تُبالِ أن لا تَسْمَعَه من غيرِهما إلا حديثَ أبى إسحاق.

وأبو إسحاق: اسمُه عَمْرُو بنُ عبدِ اللّٰهِ السَّبِيعِيِّ الهَمْدَانِيُّ، وأبو عُبَيدَةَ بنُ عبدِ اللّٰهِ بنِ مسعودٍ لَمْ يَسْمَعْ من أبيهِ ولا يُعرَفُ اسمُهُ.

حدثنا محمدُ بن بشارٍ، حدثنا محمدُ بنُ جعفرٍ عن شعبةَ عن عمروِ بنِ مُرَّةَ قال: سألتُ أبا عُبَيْدَةَ بنَ عبدِ اللّٰهِ هَلْ تَذْكُرُ من عبدِ اللّٰهِ شيئاً؟ قال لَا!

دو پتھروں سے استنجاء کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲۰) اسرائیل روایت کرتے ہیں ابواسحاق سے، وہ ابوعبیدہ سے، وہ عبداللہ بن مسعود سے فرماتے ہیں: کہ آپ ﷺ قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے تو آپ نے فرمایا کہ میرے لئے تین پتھر تلاش کر کے لے آؤ (ابن مسعود) فرماتے ہیں: میں دو پتھر اور ایک لید لے کر آیا تو آپ ﷺ نے دونوں پتھر لے لئے اور لید کو پھینک دیا اور فرمایا یہ تو نجس ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اس طرح قیس بن الربیع نے اس حدیث کو ابواسحاق سے انہوں نے ابوعبیدہ سے انہوں نے ابن مسعود سے اسرائیل کی حدیث کی طرح روایت کیا ہے، اور معمر اور عمار بن رزیق ابواسحاق سے وہ علقمہ سے وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں ـــــ اور زہیر ابواسحاق سے وہ عبدالرحمٰن بن اسود سے وہ اپنے والد اسود سے وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں ـــــ اور زکریا بن ابی زائدہ ابواسحاق سے وہ عبدالرحمٰن بن یزید سے وہ (اپنے بھائی) اسود بن

یزید سے وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں۔ یہ ایسی حدیث ہے جس کی سند میں اختلاف ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: میں نے امام دارمی سے پوچھا، اس حدیث کی ابواسحاق سے کون سی سند زیادہ صحیح ہے؟ پس انہوں نے اس سلسلہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا، اور میں نے اس سلسلے میں امام بخاری سے بھی پوچھا تو انہوں نے بھی کوئی فیصلہ نہیں کیا، اور گویا انہوں نے زہیر کی حدیث کو جو وہ ابواسحاق سے وہ عبدالرحمٰن بن الاسود سے وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں اس کو درستگی کے زیادہ مشابہ سمجھا اور اس کو اپنی کتاب صحیح بخاری میں درج کیا، اور میرے نزدیک اس میں صحیح ترین اسرائیل اور قیس کی حدیث ہے جو وہ ابواسحاق سے وہ ابوعبیدہ سے وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں، اس لئے کہ اسرائیل کو ابواسحاق کی حدیثیں ان تمام حضرات سے زیادہ مضبوط اور بہت عمدہ یاد تھیں، اور اس سند پر اسرائیل کی قیس بن الربیع نے متابعت کی ہے یعنی قیس بھی اسرائیل کی طرح سند بیان کرتے ہیں (اسرائیل کے مضبوط راوی ہونے کی دلیل) اور میں نے ابوموسیٰ محمد بن المثنی سے سنا: وہ کہتے ہیں: میں نے عبدالرحمٰن بن مہدی سے سنا وہ کہتے ہیں: ''مجھ سے نہیں فوت ہوئیں سفیان ثوری کی حدیثیں جو وہ ابواسحاق سے روایت کرتے ہیں مگر اس وجہ سے کہ میں نے اسرائیل کی حدیث پر اعتماد کر لیا کیوں کہ وہ اس کو کامل بیان کرتے ہیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اور زہیر ابواسحاق کے مضبوط راوی نہیں اس لئے کہ ان کا سماع ابواسحاق سے ان کی آخری عمر میں ہے، میں نے احمد بن حسن کو کہتے ہوئے سنا کہ میں نے امام احمد سے سنا وہ کہتے ہیں: جب آپ زائدہ اور زہیر سے حدیث سن لیں تو اس کی پرواہ نہ کریں کہ آپ اس کو ان دونوں کے علاوہ سے سنیں مگر ابواسحاق کی حدیثیں مستثنیٰ ہیں (یعنی ان کو زہیر سے سننے پر اکتفا نہ کریں ان کو کسی اور شاگرد سے بھی سنیں) اور ابواسحاق کا نام عمرو بن عبداللہ ہے، قبیلہ سبیع سے ان کا تعلق ہے جو ہمدان کی ایک شاخ ہے اور ابوعبیدہ نے اپنے ابا ابن مسعود سے نہیں سنا اور ان کا نام معلوم نہیں ہے، عمرو بن مرہ نے خود ابوعبیدہ سے پوچھا کیا آپ کو ابن مسعود سے کوئی بات یاد ہے؟ انہوں نے کہا نہیں۔

حدیث کی تشریح:

حضرت عبداللہ بن مسعود سفر کا ایک واقعہ بیان کر رہے ہیں کہ آپ ﷺ قضائے حاجت کے لئے نکلے آپ نے مجھ سے فرمایا التمس لي ثلاثة أحجار میرے لئے تین پتھر تلاش کر کے لے آؤ، میں دو پتھر اور ایک گوبر لے کر آیا، آپ نے دونوں پتھر لے لیا اور گوبر کو پھینک دیا اور فرمایا فإنها رجس یہ تو ناپاک ہے، روثة گھوڑا، گدھا اور خچر کے پائخانہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، اس حدیث سے احناف اور شوافع نے استدلال کیا کہ جانوروں کا پائخانہ خواہ وہ ماکول اللحم جانور ہو یا

غیر ماکول اللحم ناپاک ہے، امام مالک، احمد، امام محمد ماکول اللحم جانور کے پائخانہ کو پاک قرار دیتے ہیں ان کے پاس اس سلسلے میں کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے، امام صاحب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے مزبلہ میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے، مزبلہ وہ جگہ ہے جہاں جانوروں کے پائخانے ہوں، وہ بھی عام ہے ماکول اللحم، غیر ماکول اللحم دونوں کو شامل ہے۔

قوله قال أبو عيسىٰ: یہ سند میں اضطراب کی دوسری جگہ ہے، ایک زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب گذر چکا ہے، یہاں عبد اللہ بن مسعود کی حدیث میں اضطراب بیان کرتے ہیں، یہاں اضطراب ابواسحاق کے شاگردوں میں ہے، ابواسحاق کے چھ شاگرد ہیں (۱) اسرائیل (۲) قیس بن الربیع (۳) معمر (۴) عمار بن رزیق (۵) زہیر (۶) زکریا بن ابی زائدہ، ان چھ شاگردوں میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس حدیث میں ابواسحاق کے استاذ کون ہیں؟

اسرائیل اور قیس بن الربیع یہ دونوں ابواسحاق کے استاذ ابوعبیدہ کو قرار دیتے ہیں، یہ عبد اللہ بن مسعود کے صاحبزادے ہیں۔

معمر اور عمار بن رزیق یہ دونوں ابواسحاق کے استاذ علقمہ کو قرار دیتے ہیں، علقمہ یہ بھی عبد اللہ بن مسعود کے شاگرد ہیں۔

زہیر ابواسحاق کے استاذ عبد الرحمٰن بن اسود کو قرار دیتے ہیں اور عبد الرحمٰن اپنے والد اسود بن یزید سے روایت کرتے ہیں، اسود بن یزید عبد اللہ بن مسعود کے شاگرد ہیں۔

زکریا بن ابی زائدہ ابواسحاق کے استاذ عبد الرحمٰن بن یزید کو قرار دیتے ہیں، یہ چاروں عبد اللہ بن مسعود کے شاگرد ہیں، یعنی ابواسحاق کے شاگردوں میں اختلاف ہے کہ یہ حدیث ابواسحاق نے عبد اللہ بن مسعود کے کس شاگرد سے بیان کی ہے، ابوعبیدہ سے یا علقمہ سے یا عبد الرحمٰن بن اسود یا عبد الرحمٰن یزید سے، یہی اضطراب ہے۔

اضطراب کا حل:

امام ترمذی کہتے ہیں اس اضطراب کو حل کرنے کے لئے میں نے دارمی (۱) سے پوچھا کہ ان تمام روایتوں میں ابواسحاق سے اصح کون سی روایت ہے؟ امام ترمذی کہتے ہیں عبد الرحمٰن دارمی اس سلسلے میں کوئی فیصلہ کن بات نہیں کر سکے، پھر میں نے امام بخاری سے دریافت کیا تو امام بخاری نے بھی کوئی دوٹوک فیصلہ نہیں کیا، اور تشفی بخش جواب نہیں دیا، البتہ امام بخاری کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے زہیر کی سند کو ترجیح دی ہے، اس لئے کہ امام بخاری نے بخاری میں

(۱) یہ امام بخاری کے ہم عصر ہیں اور ائمہ حدیث میں ان کا شمار ہوتا ہے۔

ابواسحاق کی جو روایت نقل کی ہے وہ زہیر ہی کے حوالے سے نقل کیا ہے، کسی اور شاگرد کے حوالے سے نقل نہیں کیا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ امام بخاری اپنی بخاری میں اصح روایت کو ہی ذکر کرتے ہیں۔

امام ترمذی کی رائے اور اس کی وجوہ ترجیح:

امام ترمذی فرماتے ہیں اگر چہ امام بخاری کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زہیر کی روایت اصح ہے؛ لیکن میرے نزدیک اسرائیل کی روایت راجح ہے، امام ترمذی کے نزدیک ابواسحاق چھ شاگردوں میں زیادہ قابل اعتماد دو شاگرد ہیں، زہیر اور اسرائیل اس لئے ان دونوں میں وجہ ترجیح ذکر کیا ہے، دیگر شاگردوں کی روایت کو قابل اعتماد نہیں سمجھا ہے، امام ترمذی اسرائیل کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ ابواسحاق کے شاگردوں میں جو رتبہ اسرائیل کا ہے وہ زہیر کا نہیں ہے، اگر چہ دیگر اعتبار سے زہیر کا رتبہ بلند ہے، لیکن خاص ابواسحاق کی حدیث میں اسرائیل کا درجہ بلند ہے اس لئے اسرائیل کی روایت کو ترجیح ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اسرائیل کے متابع قیس بن الربیع موجود ہیں اور متابعت کی وجہ سے حدیث میں قوت پیدا ہو جاتی ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ اسرائیل ابواسحاق کی جوانی کے شاگرد ہیں جبکہ ابواسحاق کا حافظہ بہت قوی تھا، اور زہیر ابواسحاق کے بڑھاپے کے شاگر ہیں، جب ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا، ساتھ ساتھ اسرائیل کو ابو اسحاق کی صحبت زیادہ رہی ہے بمقابلہ زہیر کے، ان وجوہ سے امام ترمذی نے اسرائیل کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

امام بخاری کی وجہ ترجیح:

امام بخاری نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، حافظ ابن حجر وغیرہ نے امام بخاری کی رائے کو ہی ترجیح دی ہے، امام بخاری کی پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ اسرائیل کی روایت میں انقطاع ہے، سند متصل نہیں ہے، اس لئے کہ اسرائیل کی سند میں ابوعبیدہ آئے ہیں جو اپنے والد عبداللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہیں، امام ترمذی خود اعتراف کرتے ہیں کہ ابوعبیدہ کا سماع عبداللہ بن مسعود سے ثابت نہیں ہے، ابن مسعود کی وفات کے وقت یہ بہت چھوٹے تھے، اس لئے ابوعبیدہ اور ابن مسعود کے درمیان کوئی راوی حذف ہے، لہٰذا سند میں انقطاع ہو گیا اور منطقع سند ضعیف ہے، اس لئے اسرائیل کی روایت کو امام بخاری نے ترک کر دیا، اور زہیر کی سند میں اتصال ہے، زہیر نقل کرتے ہیں عبدالرحمٰن بن اسود سے اور عبدالرحمٰن بن اسود نقل کرتے ہیں اپنے والد اسود سے اور اسود نقل کرتے ہیں عبداللہ بن مسعود سے، ظاہر ہے کہ متصل سند کو ہی ترجیح ہونی چاہئے، امام ترمذی یہاں منقطع سند کو ترجیح دے رہے ہیں، جس سے ایک بات سمجھ میں آتی ہے کہ کبھی کبھی محدث

منقطع کوموصول پر بھی ترجیح دے دیتے ہیں، یعنی کبھی کبھی امام وقت قاعدہ اور ضابطہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور قاعدہ کے خلاف جس طرف ان کا دلی رجحان ہوتا ہے اس کو ترجیح دے دیتے ہیں، امام ترمذی نے یہاں یہی کیا ہے، قاعدہ کا تقاضہ ہے کہ زہیر کی روایت راجح ہو اس لئے اس میں اتصال ہے؛ لیکن امام کا طبعی میلان ہو رہا ہے اسرائیل کی روایت کی طرف اور اس میلان کی وجہ یہ ہے کہ اسرائیل کا پایہ ابواسحاق کے شاگردوں میں سب سے بلند ہے اور ابوعبیدہ کا سماع اگر چہ عبداللہ بن مسعود سے نہیں ہے اس کے باوجود حضرات محدثین کہتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعود کے مسائل اور ان کی روایتوں کو محفوظ کرنے والے جتنے ابوعبیدہ ہیں دوسرے شاگرد اس درجہ محفوظ کرنے والے نہیں ہیں اس لئے بھی امام ترمذی نے قاعدہ کے خلاف ابوعبیدہ عن ابن مسعود کی روایت کو ترجیح دی ہے، گویا امام بخاری نے ضابطہ پر عمل کیا ہے اور امام ترمذی نے اپنے طبعی میلان پر عمل کیا ہے۔

دوسری وجہ ترجیح: زہیر کے بارے میں امام ترمذی کا بھی نظریہ ہے کہ ابواسحاق کی حدیث کے علاوہ میں زہیر کا درجہ اسرائیل سے بہت اونچا ہے، اس لئے اگر چہ زہیر ابواسحاق کے بڑھاپے کے شاگرد ہیں پھر بھی کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ روایت غلط بیان کئے ہوں، اور زہیر جب اسرائیل سے رتبے میں اونچے ہیں اور انہوں نے ابواسحاق کی روایت کی تائید کر دی تو اب اس روایت میں قوت پیدا ہوگئی، اگر ابواسحاق کی اس روایت میں کوئی خامی ہوئی تو زہیر ضرور اس سے واقف ہوتے، پس زہیر کا بلا انکار اس روایت کو قبول کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ زہیر نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے، پس ایک موثق کی تائید کی وجہ سے یہ روایت اسرائیل پر راجح ہوگی۔

تیسری وجہ ترجیح: امام ترمذی نے اسرائیل کی روایت کو ترجیح قرار دیتے ہوئے کہا کہ اسرائیل کے متابع قیس بن الربیع ہیں، ابن حجر کہتے ہیں کہ زہیر کے بھی متابع شریک قاضی ہیں اور شریک قاضی کا رتبہ قیس بن الربیع سے بلند ہے، پس متابعت میں بھی اونچا مرتبہ زہیر کی روایت کا ہے، اس کے علاوہ زکریا بن ابی زائدہ بھی زہیر کے متابع ہیں اور ابوعمار بھی زہیر کے متابع ہیں، پس زہیر کے تین متابع ہو گئے اس لئے اسرائیل کی روایت کو زہیر کی روایت پر ترجیح دینا امام ترمذی کا صحیح نہیں ہے، امام ابوداؤد سے پوچھا گیا کہ ابواسحاق کے شاگرد زہیر اور اسرائیل میں کس کو ترجیح حاصل ہے تو امام ابوداؤد نے جواب دیا زهير فوق اسرائيل بكثير، ابواسحاق کے شاگردوں میں زہیر کا پایہ تو اسرائیل سے بہت اونچا ہے، گویا ابواسحاق کے شاگردوں میں امام ترمذی کے نزدیک اسرائیل کا پایہ اونچا ہے اور ابوداؤد کے نزدیک زہیر کا پایہ اونچا ہے پس ان دونوں کے وجہ ترجیح میں بھی محدثین کا اختلاف ہے، اس لئے امام بخاری کا زہیر کی روایت کو ترجیح دینا قاعدہ

اور قانون کے اعتبار سے بالکل درست ہے۔

قوله وسمعت ابا موسیٰ: یہاں امام ترمذی اپنی تائید میں محدثین کے اقوال نقل کرتے ہیں کہ میں نے ابوموسیٰ محمد بن مثنی کو کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبدالرحمٰن بن مہدی کو کہتے ہوئے سنا کہ میں نے سفیان ثوری کی حدیث جو وہ ابواسحاق سے نقل کرتے ہیں اس کو چھوڑ دیا، اس لئے کہ اس بارے میں اسرائیل پر میں نے بھروسہ کرلیا، کیوں کہ وہ ابواسحاق کی روایت زیادہ مکمل ذکر کرتے ہیں، گویا عبدالرحمٰن مہدی کہتے ہیں کہ اسرائیل کا پایہ زہیر تو کیا ابواسحاق کے شاگردوں میں سفیان ثوری جیسے مجتہد امام سے بھی زیادہ بلند ہے، جب عبدالرحمٰن مہدی نے اسرائیل کو سفیان ثوری پر ترجیح دی تو زہیر پر تو بدرجہ اولیٰ ترجیح ہوگی، کیوں کہ سفیان ثوری کا درجہ تو زہیر سے بہت بلند ہے۔

قوله زهير فی أبی اسحاق الخ: دوسری وجہ ترجیح یہ ہیکہ زہیر کا پایہ ابواسحاق کے شاگردوں میں اس درجہ کا نہیں ہے جو اسرائیل کا پایہ ہے، اس لئے کہ زہیر کا سماع ابواسحاق سے ان کی آخری عمر میں ہے، جبکہ ان کے حافظہ میں خرابی پیدا ہوگئی تھی اور اسرائیل کا سماع جوانی کا ہے، اس لئے اسرائیل کا مقام ابواسحاق کے شاگردوں میں زہیر سے بلند تر ہے اور اس کی تائید میں امام احمد بن حنبل کا قول نقل کیا ہے کہ جب تم زائدہ اور زہیر سے کوئی حدیث سنو پھر دوسرے سے نہ سننے کی پرواہ مت کرو، کیوں کہ ان دونوں سے سن لیا تو سمجھو کہ سب سے اونچے سے سن لیا البتہ ابواسحاق کی حدیث میں زائدہ اور زہیر سے اونچا مقام کسی تیسرے کا ہے یعنی اسرائیل کا ہے، پس معلوم ہوا کہ ابواسحاق کے شاگردوں میں اونچا مقام زہیر سے اسرائیل کا ہے۔

قوله وأبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود الخ: ابوعبیدہ کے نام کے سلسلے میں اختلاف ہے، بعض لوگ ان کا نام عامر بیان کرتے ہیں، زیادہ مشہور یہ ہے کہ ابوعبیدہ جو کنیت ہے یہی ان کا نام بھی ہے، الگ سے کوئی نام نہیں ہے، امام ترمذی کا رجحان یہ ہے کہ ابوعبیدہ کا سماع عبداللہ بن مسعود سے ثابت نہیں ہے، علامہ بدرالدین عینی نے شرح بخاری میں مضبوط دلائل سے ان کا سماع ثابت کیا ہے،(۱) وجہ اس کی یہ ہیکہ ابوعبیدہ کی عمر حضرت عبداللہ بن مسعود کی وفات کے وقت سات سال کی تھی اور یہ عمر سن شعور کی ہے، اس لئے لقا تو ثابت ہوگیا اور جب ملاقات ہوگئی تو امکان سماع بہرحال پیدا ہوگیا، اس لئے امام مسلم کے قاعدہ کی رو سے ابو عبيدة عن عبد الله کی سند متصل ہونی چاہئے کیوں کہ امام مسلم کے نزدیک راوی اور مروی عنہ میں معاصرت یعنی امکان سماع ہو تو اس کو سماع پر محمول کردیا جاتا ہے، لہٰذا امام مسلم کی رائے

(۱) عمدۃ القاری ۳۰۲/۲، باب لا يستنجي بروث، داراحیاء التراث

کے مطابق اس سند کو منقطع نہیں متصل کہا جائیگا، اس لئے امام ترمذی کا ابوعبیدہ کا عبداللہ بن مسعود سے سماع کا انکار کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔

حدثنا محمد بن بشار الخ: یہاں امام ترمذی نے اپنے دعوی کی دلیل بیان کی ہے کہ عمرو بن مرہ کہتے ہیں: میں نے ابوعبیدہ سے سوال کیا کہ کیا آپ کو ابن مسعود سے سے کچھ یاد ہے تو انہوں نے کہا کہ نہیں، لیکن علامہ عینی نے دوسری دلائل کی روشنی میں سماع کو ثابت کیا ہے، لہٰذا مثبت کو نافی پر ترجیح ہوگی۔

(١٤) بابُ كراهيةِ ما يُستنجىٰ به

(٢١) حدثنا هنَّادٌ، نا حَفْصُ بنُ غِياثٍ، عن داؤدَ بنِ أبي هِندٍ، عن الشعبِيِّ عن عَلْقَمَةَ عن عبدِ اللّٰهِ بنِ مسعودٍ قال: قالَ رسولُ اللّٰه ﷺ: "لَا تَستَنْجُوا بالرَّوثِ ولا بالعِظَامِ، فإنَّهُ زَادُ إخوانِكم منَ الجِنِّ"

وفي الباب: عن أبي هريرةَ، وسَلْمَانَ، وجَابرٍ، وابنِ عُمَرَ.

قالَ أبو عيسىٰ: وقد رَوَى هذا الحديثَ إسماعيلُ بنُ إبراهيمَ وغيرُه عن داؤدَ بنِ أبي هندٍ، عن الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عن عبدِ اللّٰهِ: أنَّه كانَ معَ النبي ﷺ لَيْلَةَ الجِنِّ: الحديث بطُولِهِ. فقال الشَّعْبِيُّ: إنّ رسولَ اللّٰه ﷺ قال: "لَا تَستَنْجُوا بالرَّوثِ ولا بالعِظَامِ، فإنَّهُ زَادُ إخوانِكم منَ الجِنِّ" وكانَ روايَةَ إسمَاعيلَ أصَحُّ من روَايَةِ حفصِ بنِ غِيَاثٍ.

والعملُ على هذا الحديثِ عندَ أهلِ العلمِ؛ وفي البابِ عن جابرٍ وابنِ عُمَرَ.

کن کن چیزوں سے استنجاء مکروہ ہے

ترجمہ: حدیث (۲۱) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لید اور ہڈی سے استنجاء مت کرو اس لئے کہ یہ تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اس حدیث کو روایت کیا ہے اسماعیل بن ابراہیم وغیرہ نے، داؤد بن ابی ہند سے، وہ روایت کرتے ہیں شعبی سے، وہ روایت کرتے ہیں علقمہ سے، وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں کہ آپؓ، نبی کے ساتھ

لیلۃ الجن میں تھے، (پوری حدیث انہوں نے پڑھی) شعبی نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لید اور گوبر سے استنجاء نہ کرو اور ہڈیوں سے بھی استنجاء نہ کرو، اس لئے کہ یہ تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہے، گویا اسماعیل کی روایت زیادہ صحیح ہے، حفص ابن غیاث کی روایت سے، اور اسی پر اہلِ علم کا عمل ہے۔

قولہ: لا تستنجوا بالروث: یہاں روث سے مینگنی مراد ہونی چاہئے کیوں کہ گوبر تو ڈھیلا ڈھالا ہوتا ہے اس سے استنجاء کس طرح کیا جائیگا مینگنی میں سختی ہوتی ہے اس لئے اس سے استنجاء کرنا ممکن ہے، لہٰذا روث، بعر کے معنی میں ہوگا۔

قولہ: فإنه زاد الخ: یہاں ممانعت کی علت بیان کی گئی ہے، فإنه میں "ہ" ضمیر واحد ہے حالانکہ مرجع روث اور عظام دونوں ہے، اس لئے بعض روایات میں تثنیہ کا صیغہ بھی استعمال ہوا ہے، یہاں ضمیر اور مرجع میں مطابقت نہیں ہے، البتہ اگر "ہ" ضمیر کا مرجع مذکور کو قرار دے دیں تو ضمیر اور مرجع میں مطابقت پیدا ہو جائیگی، ایک روایت میں فإنها بھی ہے، اور مؤنث کی ضمیر ہو تو ها کا مرجع عظام ہوگا اور روث کو اس کے ضمن میں مرجع قرار دے دیا جائیگا۔

قولہ: اخوانکم من الجن: محدثین نے اس میں کلام کیا ہے کہ روث اور ہڈی جنات کی غذا کس طرح ہے؟ بعض حضرات کہتے ہیں: وہ گوبر کا استعمال کرتے ہیں، کھیت میں کھاد بنا کر، حاکم نے ذکر کیا ہے کہ جنات جب گوبر ہاتھ میں لیتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس پر دانے پیدا کر دیتے ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ روث جنات کے گھوڑے کی غذا ہے، جنات کی غذا نہیں ہے، گھوڑے کے غذا کی نسبت جنات کی طرف کرنا یہ اسناد مجازی ہے، روث کو گھوڑا استعمال کرتا ہے اور گھوڑے سے جنات فائدہ اٹھاتے ہیں گویا بالواسطہ یہ گوبر سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔

ہڈی سے فائدہ اٹھانے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہوسکتا ہے ہڈی ہی جنات کی غذا ہو، دوسری صورت لیلة الجن میں جنات نے حضور سے درخواست کی کہ کچھ ہمیں ہدیہ دیجئے آپ نے یہ ہدیہ دیا کہ تم جب ہڈی ہاتھ میں لوگے تو اللہ تعالیٰ اس پر گوشت پیدا کر دیں گے تو آپ کی دعا کی برکت سے ہڈی پر گوشت پیدا ہو جاتا ہے، اس لئے یہ ہڈی جنات کی غذا بن گئی، اس سے ایک بات سمجھ میں آئی کہ جنات انسان کا جوٹھا استعمال کرتے ہیں، ہڈی انسان کھا کر پھینک دیتا ہے تو جنات اس ہڈی کو استعمال کرتا ہے۔

فائدہ: یہاں روایت میں ایک قسم کا اضطراب اور تضاد ہے، مسلم کی روایت میں ہے کہ جس جانور کو اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے اس جانور کی ہڈی جنات کی خوراک ہے، (۱) ترمذی کی روایت میں ہے کہ مردار کی ہڈی جنات کی خوراک

(۱) مسلم، باب الجهر بالقرأة في الصبح، رقم الحديث: ۱۵۰

ہے(۱) بظاہر مسلم اور ترمذی کی روایت میں تعارض ہے، امام نووی نے شرح مسلم میں دونوں روایتوں میں تطبیق دی ہے کہ مردار جانور کی ہڈی کافر جن کی غذا ہے اور مذبوحہ جانور کی ہڈی مسلمان جن کی خوراک ہے(۲) صاحب سیرت حلبیہ نے بھی یہی تطبیق دی ہے، لیکن علامہ کشمیری اس جواب کو پسند نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ دونوں روایت اپنے مدار کے اعتبار سے ایک ہے، دونوں کا مخرج ایک ہے یعنی دونوں روایت کے صحابی ایک ہیں، اس لئے یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک روایت کا تعلق مسلم جن سے ہو اور دوسری روایت کا تعلق کافر جن سے ہو، اس لئے شاہ صاحب اس کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کبھی روایت مفصل ہوتی ہے، ایک راوی بعض جز کو ذکر کرتا ہے اور بعض جز کو بھول جاتا ہے اور دوسرا راوی دوسرا جز ذکر کرتا ہے اور پہلا جز بھول جاتا ہے ایسے موقعہ پر آدمی کو یہ فیصلہ کرنا چاہئے اس روایت میں دونوں جز ہیں، ایک راوی نے ایک جز کو چھوڑ دیا دوسرے راوی نے دوسرے جز کو چھوڑ دیا، اب دونوں روایت کے دونوں جز کو ملا لو تو معلوم ہوگا دونوں جز کا مجموعہ یہ روایت ہے اور مذبوحہ اور مردار دونوں جانوروں کی ہڈی جنات کی خوارک ہے، ایک راوی نے مذبوحہ کو نسیاناً ترک کردیا دوسرے راوی نے میتۃ کو نسیاناً ترک کردیا، اور یہ ایسی توجیہ ہے جو بہت سے مقامات پر کام آنے والی ہے۔(۳)

قوله قال أبو عيسىٰ: یہاں اس حدیث کی دوسری سند بیان کررہے ہیں، پہلی سند ہے حفص بن غياث عن داؤد بن ابی هند کی، دوسری سند ہے اسماعيل بن ابراهيم عن داؤد بن ابی هند عن الشعبی، پہلی سند میں داؤد بن ابی ہند کے شاگرد حفص بن غیاث ہیں اور دوسری سند میں داؤد کے شاگرد اسماعیل ہیں، دونوں روایت میں فرق ہے، پہلی روایت میں لا تستنجوا یہ حضور کا قول ہے اور سند متصل ہے، لیکن اسماعیل کی روایت میں لا تستنجوا یہ شعبی کا قول ہے، یعنی شعبی کہتے ہیں کہ حضور نے روث اور عظام سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا، گویا اس سند میں شعبی نے صحابی کے واسطہ کو حذف کردیا ہے، پس پہلی سند متصل ہے اور دوسری سند منقطع ہے، وكأن رواية الخ سے امام ترمذی دونوں روایت میں ترجیح دے رہے ہیں کہ حفص بن غیاث کی مرفوع روایت کے مقابلے میں اسماعیل بن ابراہیم کی روایت زیادہ صحیح ہے، وجہ ترجیح انہوں نے یہاں بیان نہیں کی ہے، لیکن اسماعیل کی روایت کے اصح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیل کے متابع ابن زریع اور ابن ابی زائدہ ہیں اور حفص بن غیاث کا کوئی متابع نہیں ہے، اس لئے

(۱) ترمذی تفسیر سورہ احقاف ۱۵۸/۲ مکتبہ مجتبائی

(۲) شرح النووی ۱۷۰/۴، باب الجهر فی القرأة في الصبح

(۳) العرف الشذی علی هامش الترمذی ۱۱/۱، مکتبہ الاتحاد

امام ترمذی نے اسماعیل کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

قوله إنه كان مع النبي: روایت میں تصریح ہے کہ عبداللہ بن مسعود لیلۃ الجن میں آنحضور کے ساتھ تھے، جہاں یہ آتا ہے کہ عبداللہ بن مسعود لیلۃ الجن میں حضور کے ساتھ نہیں تھے، جیسا کہ ابوعبیدہ کا بیان ہے کہ کاش میرے والد لیلۃ الجن میں حضور کے ساتھ ہوتے، اس کا جواب یہ ہے کہ خاص لیلۃ الجن میں شرکت کا انکار کرتے ہیں، آنحضور کے ساتھ لیلۃ الجن کا واقعہ چھ مرتبہ پیش آیا، جیسا کہ ''آکام المرجان فی احکام الجان'' میں اس کی تصریح ہے، (۱) ان چھ مرتبہ میں ایک مرتبہ جس کا تذکرہ قرآن میں آتا ہے قل أوحي إلى أنه نفر من الجن (۲) یہ مکہ میں پیش آیا، اس لیلۃ الجن میں عبداللہ بن مسعود حضور کے ساتھ نہیں تھے، ابوعبیدہ اسی خاص لیلۃ الجن کا انکار کرتے ہیں، جس لیلۃ الجن میں عبداللہ بن مسعود حضور کے ساتھ تھے وہ مدینہ کا واقعہ ہے، جس کا اعتراف امام ترمذی بھی کررہے ہیں إنه كان مع النبي ﷺ ليلة الجن اور اگر مدینہ ہی کے لیلۃ الجن میں شرکت کا انکار ہو تو اس کی تاویل یہ ہوگی کہ جائے وقوع پر عبداللہ بن مسعود حضور کے ساتھ نہیں تھے، جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ حضور کے ساتھ کچھ دیر رہے پھر آپ نے کچھ دور جانے کے بعد چاروں طرف سے نشان گھیر کر ان کو وہیں بٹھا دیا اور اس نشان سے باہر نہ نکلنے کی تاکید کردی، اور آپ جنات سے ملاقات کے لئے گئے، اب ابوعبیدہ کے انکار کا یہ مطلب ہوگا کہ لیلۃ الجن میں تو حضور کے ساتھ تھے؛ لیکن جنات سے ملاقات کے وقت حضور کے ساتھ نہیں تھے، بہر حال لیلۃ الجن میں ابن مسعود کا حضور کے ساتھ ہونا ثابت ہے۔

(١٥) بابُ الاستنجاءِ بالماءِ

(٢٢) حَدَّثَنا قُتَيْبَةُ ومحمدُ بنُ عبدِ الملكِ بنِ أبي الشَّوارِبِ، قالا: ثَنَا أبو عَوَانَةَ، عن قَتَادَةَ، عن مُعَاذَةَ، عن عائِشَةَ قالت: مُرْنَ أَرْوَاجَكُنَّ أن يَّسْتَطِيبُوا بالماءِ، فإنِّي أَسْتَحْيِيهِم، فإنّ رسولَ اللّٰهِ ﷺ كانَ يَفْعَلُهُ.

وفي الباب: عن جريرِ بنِ عبدِ اللّٰهِ البَجَلِيِّ، وأنسٍ، وأبي هريرةَ.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وعليه العملُ عندَ أهل العلمِ يَختَارونَ الإستنجاءَ بالماءِ، وإنْ كانَ الإستنجاءُ بالحِجَارةِ يُجزِئُ عندَهم، فإنَّهم استحبُّوا الاستنجاءَ بالماءِ، ورأَوْهُ أفضلَ، وبه يقولُ سُفيانُ الثوريُّ، وابنُ المباركِ والشافعيُّ وأحمدُ، وإسحاقُ.

(۱) آکام المرجان في أحكام الجان، ص:۱۲۴، مکتبۃ القرآن (۲) سورۃ الجن، آیت:۱

پانی سے استنجاء کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲۲) حضرت عائشہؓ نے عورتوں سے فرمایا: اپنے شوہروں کو حکم دو کہ وہ پانی سے استنجاء کریں کیوں کہ مجھے مردوں سے یہ بات کہتے ہوئے شرم آتی ہے، نبی کریم ﷺ استنجے میں پانی استعمال کرتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے، اوراس پر اہل علم کا عمل ہے، وہ پانی سے استنجاء کرنے کو پسند کرتے ہیں، اگر چہ پتھر سے استنجاء کرنا ان کے نزدیک کافی ہوجاتا ہے، کیوں کہ وہ پانی سے استنجاء کرنے کو مستحب کہتے ہیں اوراس کو افضل سمجھتے ہیں اوراسی کے قائل سفیان ثوری ابن المبارک وغیرہ ہیں۔

تشریح: استنجاء کی تین قسمیں ہیں (۱) استنجاء بالحجارہ (۲) استنجاء بالماء (۳) استنجاء بالماء والحجارۃ، جمہور کے نزدیک تینوں قسم جائز ہے اور ترتیب اس طرح ہے سب سے ادنی درجہ استنجاء بالحجارہ ہے، اس لئے کہ اس سے استنجاء کی تقلیل ہوتی ہے، ازالہ نہیں ہوتا ہے، درمیانی درجہ استنجاء بالماء کا ہے، اس سے نجاست کی تقلیل ہی نہیں ازالہ بھی ہوجاتا ہے، گویا استنجاء بالماء یہ بہتر ہے استنجاء بالحجارہ سے اور سب سے اعلیٰ درجہ ہے دونوں کو جمع کرنا جس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے پتھر سے استنجاء کرے تا کہ ابتداء میں پانی سے استنجاء کرنے کی وجہ سے ہاتھ میں زیادہ نجاست نہ لگ جائے، اس لئے پہلے پتھر سے نجاست کو کم کرو اس کے بعد پانی سے استنجاء کرو یہ سب سے عمدہ طریقہ ہے، امام بخاری نے ترتیب یہ قائم کی ہے، پہلا درجہ استنجاء بالحجارہ دوسرا درجہ استنجاء بالحجارہ والماء اور تیسرا درجہ استنجاء بالماء گویا استنجاء بالحجارہ والماء کو درمیان میں لاکر اشارہ کردیا خير الأمور أوساطها (۱) کی طرف کہ درمیانی قسم سب سے عمدہ ہے۔

استنجاء بالماء کے سلسلے میں علماء کے اقوال:

جمہور کے نزدیک تینوں قسم جائز ہے اور ترتیب بھی یہی ہے، اصحاب ظواہر کے نزدیک صرف استنجاء بالحجارہ کا ثبوت ہے، استنجاء بالماء کے وہ قائل نہیں ہیں، امام مالک کے بعض شاگرد یہاں تک کہتے ہیں کہ استنجاء بالماء کا ثبوت حدیث سے ثابت نہیں ہے، حضرت حذیفہ استنجاء بالماء کے بارے میں کہتے ہیں کہ پانی سے استنجاء کرنے میں ہاتھ کے اندر بدبورہ جاتی ہے، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر استنجاء بالماء نہیں کرتے تھے (۲) بعض روایات

(۱) شعب الایمان، رقم الحدیث: ۶۱۷۶

(۲) عن نافع قال كان ابن عمر لا يستنجي بالماء كنت اتيته بحجارة فإذا امتلئت خرج بها وطرحتها ثم ادخلت مكانها. مصنف ابن أبي‌شيبة، باب من كان لا يستنجي بالماء، رقم الحديث: ١٦٤٧

میں حضرات صحابہ سے منقول ہے کہ استنجاء بالماء عورتوں کا استنجاء ہے مردوں کا نہیں (۱) ابن حبیب مالکی تو یہاں تک کہتے ہیں کہ استنجاء بالماء تو شرعا جائز ہی نہیں ہے، وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم نے جب جنات کی خوراک سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا تو پانی جو انسان کی خوراک ہے اس سے استنجاء کرنا کیسے جائز ہوگا؟ مگر یہ سب وجوہات قابل التفاف نہیں ہیں، استنجاء بالماء کا ثبوت بخاری ومسلم کی روایت سے ہے، حضرت انس فرماتے ہیں: جب حضور استنجاء کے لئے تشریف لے جاتے تو میں اور ایک غلام چمڑے کے برتن میں پانی لے کر آپ کے حوالے کرتا تھا آپ اس پانی سے استنجاء کرتے تھے، (۲) اس لئے مالکیہ اور اصحاب ظواہر کا استنجاء بالماء سے انکار کرنا یہ ان کے عدم علم کی دلیل ہے، صحیح یہ ہے کہ استنجاء بالحجارہ تیرہ صحابہ سے منقول ہے اور استنجاء بالماء دس صحابہ سے منقول ہے، امام بخاری نے استنجاء بالماء کا باب قائم کیا ہے اور اس کے ذیل میں حضرت انس کی یہ حدیث ذکر کی ہے۔

استنجاء میں پانی اور پتھر کو جمع کرنے کا ثبوت:

پانی اور پتھر دونوں کو استنجاء میں جمع کرنے کے سلسلے میں امام نووی فرماتے ہیں: اس کا ذکر فقہ اور تفسیر کی کتابوں میں تو آتا ہے؛ لیکن حدیث کی کتابوں میں صحیح سند کے ساتھ اس کا ذکر نہیں آتا ہے، چنانچہ مشہور ہے کہ آیت رجال یحبون أن یتطهروا (۳) اہل قبا کے بارے میں نازل ہوئی تو آپ نے پوچھا تم لوگ کیا عمل کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری تعریف کی ہے تو ان لوگوں نے کہا کہ ہم استنجاء میں پانی کے بعد پتھر کا استعمال کرتے ہیں، تو حضور نے فرمایا تمہارا یہی عمل اللہ تعالیٰ کو بہت پسند آیا، اس کو باقی رکھنا، یہ روایت تفسیر اور فقہ کی کتاب میں ہے، (۴) امام نووی شرح مہذب میں کہتے ہیں کہ حدیث کی کتابوں میں اس کا پتہ نہیں البتہ حدیث کے اندر جہاں پانی اور پتھر جمع کرنے کا تذکرہ آیا ہے وہ سب حدیثیں ضعیف ہیں، وہ روایت کلام سے خالی نہیں ہے، (۵) البتہ حضرت ابن عباس کی روایت کسی حد تک قابل قبول ہے، اگر چہ وہ بھی ضعیف ہے، ابن عباس کہتے ہیں کہ ہم لوگ استنجاء میں پانی کے ساتھ پتھر کا استعمال کرتے ہیں، یہ مسند بزار کی روایت ہے جس میں ایک ضعیف راوی ہیں، لیکن جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ فضائل اعمال کی روایت ہے جس میں ضعیف روایت بھی قابل قبول ہے، اس کے علاوہ اور بھی بہت سی روایتیں اس سلسلے میں

---

(۱) عن یحي بن سعید أنه سمع سعید ابن المسیب یسأل عن الوضوء من الغائط فقال سعید إنما ذلك وضوء النساء. موطا إمام مالك باب جامع الوضوء، رقم الحدیث:٦٥

(۲) بخاری: باب الاستنجاء بالماء، رقم الحدیث:۱۵۰ (۳) التوبہ:۱۰۸ (۴) تفسیر ابن کثیر ۲۱۳/۴

(۵) المجموع شرح المهذب ۱۰۰/۲، باب الاستطابة

آتی ہیں، مثلاً ابوداؤد میں حضرت علی کی روایت ہے هم يبعرون بعرا وأنتم تثلطون ثلطا واتبعوا الحجارة بالماء.(۱)

حضرت علی فرماتے ہیں پہلے زمانے کے لوگوں کا معدہ، بہت مضبوط تھا اس لئے ان کا پائخانہ سخت ہوتا تھا، اس لئے نجاست ان کے مخرج سے متجاوز نہیں ہوتی تھی، اور تمہارا پائخانہ پتلا ہوتا ہے، اس لئے تمہاری مخرج سے متجاوز ہوجاتی ہے، اس لئے تم کو پابندی کے ساتھ پتھر کے بعد پانی کا بھی استعمال کرنا ہوگا۔ اس لئے حضرات صحابہ کا اس پر اجماع ہوگیا کہ پتھر کے بعد پانی بھی استعمال کرنا چاہئے، جمہور ائمہ کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ دونوں کو جمع کرنا افضل اور بہتر ہے۔

منکرین استنجاء بالماء کا جواب:

جولوگ استنجاء بالماء کا انکار کرتے ہیں اس بنیاد پر کہ پانی انسان کی غذا ہے، اور جب ہڈی اور روث سے اس لئے آپ نے منع فرمادیا کہ یہ جنات کی غذاء ہے تو پانی جو انسان کی غذاء ہے اس سے بدرجہ اولیٰ منع ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب حضور سے استنجاء بالماء ثابت ہے تو اس کے مقابلے میں قیاس فضول ہے، نص کے سامنے قیاس کی کوئی حیثیت نہیں رہتی ہے۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وأنزلنا من السماء ماءاً طهوراً (۲) یہاں پانی کو پاک کرنے والا قرار دیا ہے، جب پانی نجاستوں کو پاک کرنے کے لئے ہی نازل کیا گیا ہے تو پانی کو استنجاء کے لئے ممنوع قرار دینا قرآن کی تصریح کے بھی خلاف ہے، اور اگر یہی علت ہے کہ پانی انسانی غذا ہے، اس لئے استنجاء میں اس کا استعمال کرنا پانی کی توہین ہے تو پھر ناپاک کپڑے دھونے کے لئے بھی اس کا استعمال نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ بھی پانی کی توہین ہے، اسی طرح وضو اور غسل میں بھی اس کو استعمال نہ کیا جائے اس لئے کہ اس میں بھی حدث اور ناپاکی کو دور کیا جاتا ہے، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اس لئے اصحاب ظواہر اور مالکیہ کا انکار کرنا بالکل مہمل اور غلط ہے۔

استنجاء میں پتھر اور پانی کا جمع کرنا:

حضور ﷺ سے اگرچہ پانی اور پتھر کو جمع کرنا ثابت نہیں ہے، لیکن روایات کے اشارات سے جمع کرنے کا ثبوت ملتا ہے، حضرت جریر بن عبداللہ البجلی کہتے ہیں کہ حضورؐ استنجاء کے لئے تشریف لے گئے جب آپ استنجاء سے واپس آئے تو

---

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی، رقم الحدیث: ۵۱۷ (۲) الفرقان: ۴۸

آپ نے پانی مانگا میں نے آپ کو پانی دیا،(۱) اسی طرح حضرت ابو ہریرہ نے حضور کو استنجاء سے فراغت کے بعد پانی دیا (۲) یہاں حضرات علماء لکھتے ہیں کہ حضورؐ بیت الخلاء سے استنجاء بالحجارہ کے بغیر واپس آجائیں یہ نظافت کے خلاف معلوم ہوتا ہے، یقیناً آپ بیت الخلاء سے استنجاء بالحجارہ کر کے آتے ہوں گے، اور وہاں سے فارغ ہو کر آپ نے استنجاء بالماء کیا، گویا بیت الخلاء میں آپ نے پتھر استعمال فرمایا اور باہر پانی استعمال فرمایا، پس دونوں کا جمع کرنا تینوں قسموں میں سب سے افضل ہے۔

(١٦) بابُ ما جاءَ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كان إذَا أرادَ الحاجةَ أبْعدَ في المذهَبِ

(٢٣) حَدَّثَنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا عبدُ الوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ، عن مُحمدِ بنِ عَمْرٍو، عن أبي سَلَمَةَ، عَنِ الْمُغِيْرَةِ بنِ شُعْبَةَ قال: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم في سَفَرٍ، فأتَى النبيُّ صلى الله عليه وسلم حَاجَتَهُ، فَأَبْعَدَ فِيْ الْمَذْهَبِ.

وفي البابِ: عن عبدِ الرَّحْمٰنِ بنِ أبي قُرَادٍ، وأبي قَتَادَةَ، وجَابِرٍ، ويَحْيىَ بنِ عُبَيْدٍ عن أبِيْهِ، وأبِي مُوسى، وابنِ عَبَّاسٍ، وبلالِ بنِ الحارِثِ.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

(٢٤) وَرُوِيَ عن النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أنَّهُ كانَ يَرْتَادُ لِبَوْلِهِ مَكَاناً كَمَا يَرْتَادُ مَنْزِلاً، وَأبُوْسَلَمَةَ: اسْمُهُ عبدُ اللّٰهِ بنُ عَبدِ الرحمنِ بنِ عوفٍ الزُّهْرِيُّ.

استنجاء کے لئے دور جانا

ترجمہ: حدیث (۲۳) حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں ایک سفر میں نبی کریمؐ کے ساتھ تھا، نبی کریم ﷺ قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے تو آپ نے جانے میں دوری اختیار کی۔

(۱) سنن ابن ماجہ، باب من دلك يده، رقم الحدیث:۳۵۹
(۲) صحیح ابن حبان، ۱۴۰۵

حدیث (۲۴) آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش فرماتے تھے، جس طرح ٹھہرنے کے لئے مناسب جگہ کا انتخاب فرماتے تھے۔

اور ابوسلمہ ان کا نام عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن عوف الزہری ہے

قوله المذهب: مذہب میں دو احتمال ہے یا تو ظرف مکان ہو یا مصدر میمی ہو، اگر ظرف مکان ہو تو ترجمہ ہوگا موضع الذہاب جانے کی جگہ اور اگر مصدر میمی ہو تو ذهاب جانے کے معنی میں ہوگا ابوداؤد میں روایت ہے: كان إذا ذهب المذهب أبعد(۱) وہاں مذہب ظرف مکان کے معنی میں ہے اور یہاں مصدر میمی کے معنی میں ہے۔

قوله ابعد: ابعد ثلاثی مزید ہے، باب افعال سے ثلاثی مجرد کرم سے آتا ہے، عربی کا قاعدہ ہے زيادة المباني تدل على زيادة المعاني لفظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے، لہٰذا ابعد میں دوری زیادہ ہوگی بمقابلہ بَعُدَ کے، بَعُدَ کے معنی ہوگا دور ہوئے اور ابعد کے معنی ہے، دوری اختیار کیا، یا بعد کا ترجمہ ہوگا دور ہونا اور ابعد کا معنی ہوگا بہت دور چلے جانا، حضرت نافع کا بیان ہے کہ مکی زندگی میں آپ دو میل آبادی سے دور چلے جاتے تھے؛ جب کہ مکہ میں گھروں میں بیت الخلاء کا رواج نہیں تھا، اور یہ دو میل کی دوری بڑے استنجاء میں تھا، چھوٹے استنجاء میں آپ اتنا دور نہیں جاتے تھے جیسا کہ پہلے گذرا کہ آپ نے لوگوں کے قریب کوڑی پر کھڑے ہو کر پیشاب کیا، وجہ اس کی یہ ہے کہ چھوٹے استنجاء میں صرف ایک طرف ستر چھپانے کی ضرورت پڑتی ہے جب کہ بڑے استنجاء میں آگے پیچھے دونوں طرف ستر کی ضرورت پڑتی ہے۔

قوله يرتاد لبوله: ارتیاد کے معنی ہیں مناسب جگہ تلاش کرنا، جس طرح انسان گھر بنانے کے لئے مناسب جگہ تلاش کرتا ہے، اسی طرح آپ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش کیا کرتے تھے، مناسب جگہ یہ ہے کہ ایسی جگہ ہو جہاں پیشاب کی چھینٹ نہ پڑے، نرم جگہ ہو تا کہ پیشاب کو جذب کر لے، اور گزرنے والے کی نہ نظر نہ پڑے۔

قوله وابوسلمه: یہ مغیرہ بن شعبہ کے شاگرد ہیں اور تابعی ہیں ابوسلمہ ان کی کنیت ہے ان کا نام عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہے، مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے ہیں جن کے فتوی پر مدینہ میں اعتماد کیا جاتا تھا، انہی فقہاء سبعہ کے فتوی کو امام مالک ترجیح دیتے ہیں حتی کہ مرفوع روایت پر بھی فقہاء سبعہ کے فتوی کو ترجیح دیتے ہیں۔(۲)

---

(۱) ابوداؤد باب التخلی عند قضاء الحاجه، رقم الحدیث:۱

(۲) دیگر حضرات کے نام یہ ہیں (۲) سعیب بن المسیب (۳) عروہ بن زبیر (۴) قاسم بن محمد بن ابی بکر (۵) خارجہ بن زید بن ثابت (۶) عبداللہ بن عتبہ بن مسعود (۷) سلیمان بن یسار۔ بڑے بابرکت لوگ ہیں، لوگوں کا تجربہ ہے کہ اگر ان لوگوں کا نام لکھ کر سر میں تعویذ باندھ لیا جائے جائے تو سر کا درد ختم ہو جاتا ہے، ساتوں کے نام کا تعویذ غلہ میں ڈال دیا جائے تو جب تک کاغذ پر ان کا نام رہے گا غلہ میں کیڑا نہیں لگے گا، معارف السنن ۱/۱۳۶

(١٧) بابُ ما جاءَ في كَراهيةِ البَوْلِ في المُغْتَسَلِ

(٢٥) حَدَّثَنَا عَلِيٌّ بنُ حُجْرٍ وأحمدُ بنُ محمدِ بنِ مُوسىٰ، قالاَ: أنا عبدُ اللّٰهِ بنُ المُبَارَكِ، عن مَعْمَرٍ، عن أشْعَثَ، عنِ الْحَسَنِ، عن عبدِ اللّٰهِ بْنِ مُغَفَّلٍ، أنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم نَهىٰ أنْ يَّبُوْلَ الرَّجُلُ في مُسْتَحَمِّهِ، وقال: "إنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ"

وفِي البابِ: عَن رَجُلٍ مِنْ أصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم.

قال أبو عيسىٰ: هٰذا حديثٌ غريبٌ، لا نَعْرِفُهُ مَرْفُوْعاً إلَّا مِن حَدِيثِ أشْعَثَ بنِ عبدِ اللّٰهِ، ويُقَالُ لَهُ: الأشْعَثُ الأعْمىٰ.

وقَدْ كَرِهَ قَوْمٌ مِنْ أهْلِ العلمِ الْبَوْلَ في المُغْتَسَلِ، وقالُوا: عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ، وَرَخَّصَ فِيْهِ بَعْضُ أهْلِ العِلْمِ، مِنْهُم ابْنُ سِيْرِيْنَ، وقِيلَ لَهُ: إنَّهُ يُقَالُ: إنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ، فقالَ: رَبُّنَا اللّٰهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ.

قالَ ابنُ المُبَارَكِ: قَدْ وُسِّعَ فِي الْبولِ في المُغْتَسَلِ إذا جَرَى فِيْهِ المَاءُ، قال أبو عيسىٰ: ثنا بذلك أحمدُ بنُ عَبدَةَ الآمُلِيُّ، عن حِبَّان، عن عبدِ اللّٰهِ بن المُبَارَكِ.

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی کراہیت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲۵) حسن بصری، عبداللہ بن مغفل سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اس سے منع کیا کہ آدمی غسل خانہ میں پیشاب کرے اور فرمایا کہ عام طور پر وساوس اسی سے پیدا ہوتے ہیں۔

باب میں ایک اور صحابی کی روایت ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث غریب ہے ہم اس کو مرفوع نہیں جانتے مگر اشعث بن عبداللہ کی حدیث سے، اور اس راوی کو اشعث اعمی بھی کہا جاتا ہے، اہل علم کی ایک جماعت نے غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو ناپسند کیا ہے، اور وہ کہتے ہیں کہ زیادہ تر وساوس اسی سے پیدا ہوتے ہیں، بعض علماء نے اس کی اجازت دی ہے ان میں ابن سیرین ہیں، ان سے کہا گیا کہ کہا جاتا ہے کہ بیشتر وساوس اسی سے پیدا ہوتے ہیں، تو انہوں نے کہا ہمارا پروردگار اللہ ہے ان کا کوئی شریک نہیں، ابن المبارک نے فرمایا کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی اس صورت

میں گنجائش ہے جب کہ اس میں پانی بہہ جاتا ہو، (پھر امام ترمذی نے عبداللہ بن مبارک کے قول کی سند بیان کی ہے)

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کا حکم:

غسل خانہ میں پیشاب کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے کے بعد اس میں غسل کیا جائے گا تو پانی پیشاب سے ملے گا اور چھینٹا بدن پر پڑے گا جس سے وسوسہ پیدا ہوگا، اللہ تعالیٰ نے وضو اور غسل اس لئے رکھا ہے تا کہ اپنی پاکی پر دل مطمئن ہو جائے اور غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی صورت میں دل مطمئن نہیں ہوگا؛ بلکہ مزید ناپاکی کا وسوسہ پیدا ہو جائے گا اس لئے غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی ممانعت کر دی گئی، اصحاب ظواہر مطلقاً غسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت کرتے ہیں چاہے سخت زمین ہو یا نرم زمین ہو، پانی نکلنے کا راستہ ہو یا نہ ہو، لیکن امام ابوحنیفہ اور دوسرے حضرات ائمہ علت پر غور کرتے ہیں کہ غسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت کی علت وسوسہ پیدا ہونا ہے اور وسوسہ پیدا ہوگا اس غسل خانہ میں جس میں پیشاب اور پانی کے نکلنے کا راستہ نہ ہو، اسی طرح زمین ایسی ہو کہ پانی اس میں جذب ہو جائے، لہٰذا جس غسل خانہ میں پختہ زمین ہو اور پانی نکلنے کا راستہ ہو وہاں پیشاب نکل جائیگا اور وسوسہ پیدا نہیں ہوگا، اس لئے ایسے غسل خانہ میں پیشاب کرنے میں کراہت نہیں ہے جیسا کہ ابن ماجہ میں علی بن محمد الطنافی کے حوالے سے یہی توجیہ کی مذکور ہے۔(۱)

قوله مستحمه: مستحم، حمیم سے ماخوذ ہے اور حمیم گرم کو کہا جاتا ہے مستحم وہ غسل خانہ جس میں گرم پانی ہو؛ لیکن اب اس کا استعمال مطلقاً غسل خانہ پر کیا جاتا ہے اسی لئے امام ترمذی نے باب میں مغتسل کا لفظ ذکر کیا ہے، گویا وضع خاص ہے موضوع لہ عام ہے البتہ امام لغت ثعلب نے دوسری تحقیق کی ہے کہ حمیم متضاد لفظ میں سے ہے اس کا اطلاق گرم پر بھی ہوتا ہے اور ٹھنڈا پر بھی ہوتا ہے لہٰذا اب تاویل کی کوئی ضرورت نہیں لغت کے اعتبار سے ہی اس میں تعمیم ہے۔

قوله الوسواس: واو کے فتحہ کے ساتھ شیطان کا نام ہے اور اگر واو کے کسرہ کے ساتھ ہو تو مصدر ہے، وسواس کہتے ہیں دل میں کسی شک کا پیدا ہو جانا، وسوسہ ایسے خیال کو کہتے ہیں جس کی کوئی دلیل نہ ہو، بعض حضرات کہتے ہیں وسوسہ سے مراد ''لمم'' ہے جیسا کہ بعض روایات میں لمم کا لفظ آیا ہے، (۲) لمم کہتے ہیں ''مالی خولیا'' کی بیماری کو اب روایت کا مطلب

---

(۱) قال أبو عبد الله بن ماجه سمعت علي بن محمد الطنافي يقول إنما هذا في الحفيرة فأما اليوم فمغتسلاتهم الجاص والصاروج والقير فاذا بال فأرسل عليه الماء لا بأس به، ابن ماجة باب كراهية البول في المغتسل ص:٢٦

(٢) عن أنس بن مالك إنما كره البول في المغتسل مخافة اللمم، مصفن ابن أبي شيبة باب من كان يكره أن يبول في المغتسل، رقم الحديث:١٢٠٢

ہوگا کہ مالی خولیا کی بیماری اسی سے ہوتی ہے، بعض حضرات نے کہا وسوسہ سے مراد نسیان ہے یعنی غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے نسیان کا مرض پیدا ہوتا ہے، شامی نے بہت سی چیزوں کے بارے میں لکھا ہے کہ اس سے نسیان پیدا ہوتا ہے مثلاً جوئیں نکال کر زندہ پھینک دینا، کھٹمل کو زندہ چھوڑ دینا، کھٹا سیب کھانا، جنابت کی حالت میں آسمان کی طرف دیکھنا، اسی طرح گناہ بھی نسیان کا باعث ہے۔(۱)

قوله ابن سيرين: ابن سیرین غسل خانہ میں پیشاب کی اجازت دیتے ہیں ان کو متنبہ کیا گیا کہ حدیث ہے فان عامة الوسواس منه تو محمد بن سیرین نے جواب دیا ربنا الله لا شريك له عجیب بات کہتے ہو کہ اس سے وسوسہ پیدا ہوتا ہے، حالانکہ ہر چیز خواہ اچھی ہو خواہ بری اس کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، پس اگر کوئی کہے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنا وسوسہ پیدا کرتا ہے تو یہ شرک ہوجائیگا، ہمارا تو عقیدہ ہے كل من عند الله ہر اچھی اور بری چیز اللہ کی طرف سے آتی ہے تو اگر یہ کہوگے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے یہ مرض پیدا ہوتا ہے تو کیا غسل خانہ میں یہ طاقت ہے کہ وہ وسوسہ کو پیدا کردے یہ تو شرک ہے اور ہم شرک سے بری ہیں، ربنا الله شريك له.

اب سوال یہ ہے کہ محمد بن سیرین کا اتنے زوردار طریقے پر حدیث کے انکار کرنے کا کیا مطلب ہے، بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ محمد بن سیرین کو اس حدیث کا علم نہیں تھا، ورنہ وہ کبھی حضور کے قول کی طرف شرک کے نسبت کی جسارت نہیں کرسکتے ہیں ایک معمولی انسان بھی اس طرح کی غلطی نہیں کرسکتا ہے اس لئے کہ جان بوجھ کر نبی کے قول کا مقابلہ اور معارضہ کرنا یہ تو صریح کفر ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ ان کو اس روایت کا علم نہیں تھا۔

غسل خانہ میں پیشاب کرنا وسوسہ کا سبب ہے:

غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے وسوسہ کی بیماری کا پیدا ہونا شرک میں داخل نہیں ہے، کیوں کہ وسوسے کی نسبت کرنا محض سبب کے درجے میں ہے، اللہ تعالیٰ نے چیزوں کے اندر اثر رکھا ہے جیسے آگ میں حرارت کا اثر رکھا ہے، دواء کے اندر شفاء کا اثر رکھا ہے، اب اگر کوئی کہے آگ نے جلایا، پانی نے بجھایا، دواء نے اچھا کیا اس کو شرک نہیں کہا جائیگا، یہ نہیں کہا جائیگا کہ آگ اور پانی خالق ہے بلکہ خالق تو اللہ تعالیٰ ہیں؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے آگ میں جلانے کا اور پانی میں بجھانے کا اثر رکھا ہے، یہی مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غسل خانہ میں پیشاب کرنے پر وسوسہ پیدا کرنے کا اثر رکھا ہے۔

(۱) علامہ شامی لکھتے ہیں: ست تورث النسيان: سؤر الفارة، والقاء القملة وهي حية والبول في الماء الراكد، قطع القطار، مضغ العلك وأكل التفاح وزاد بعضهم منها العصيان، ونظر الجنب إلى السماء. شامی ۱/۳۸۵، مکتبہ زکریا دیوبند

قوله قال ابن المبارك: عبداللہ بن مبارک حدیث کی علت کو سامنے رکھ کر مسئلہ نکالتے ہیں کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی گنجائش ہے جبکہ پانی اس میں بہہ جائے اس لئے کہ ممانعت کی علت یہ ہے کہ اگر پیشاب جمع رہے گا تو پلٹ کر انسان کے جسم پر اس کے چھینٹے پڑیں گے؛ لیکن اگر پیشاب باہر نکل جائے تو وہاں علت نہیں پائی جائے گی، اس لئے گنجائش دی ہے؛ لیکن بہتر یہی ہے کہ غسل خانہ میں پیشاب نہ کیا جائے، چاہے وہاں نالی ہو یا نہ ہو پانی جمع ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔

(١٨) بابُ ما جاءَ في السِواكِ

(٢٦) حدثنا أبُو كُرَيْبٍ، ثنا عَبدَةُ بنُ سُلَيْمَان، عن محمدِ بنِ عَمْرٍو، عن أبي سَلَمَةَ، عن أبي هُرَيرَةَ قال: قَالَ رسولُ اللّٰهﷺ: "لَولاَ أنْ أشُقَّ عَلىٰ أمَّتِي لَأمَرْتُهُمْ بِالسِّواكِ عندَ كُلِّ صَلٰوةٍ"

قال أبو عيسىٰ: وقَدْ رَوىٰ هٰذا الحديثَ مُحمدُ بنُ إسحاقَ، عن محمدِ بنِ إبراهيمَ، عن أبي سَلَمَةَ، عن زَيْدِ بنِ خالدٍ، عَن النَبِيِّﷺ وحديثُ أبي سَلَمَةَ، عن أبي هُريرَةَ، وزيد بن خالد، عن النبيﷺ كِلَاهُما عِنْدِيْ صَحِيْحٌ، لِأنَّهُ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عن أبي هُريرةَ عن النَبِيِّﷺ هٰذا الحديثُ، وحديثُ أبي هُريرةَ إنَّمَا صُحِّحَ لِأنَّهُ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ، وَأمَّا مُحمدٌ فَزَعَمَ: أنَّ حَديثَ أبي سَلَمَةَ عن زيدِ بنِ خالدٍ أصَحُّ.

وفي البابِ عن أبي بكرِ الصديقِ، وعليٍّ، وعائشةَ وابنِ عباسٍ، وحُذَيفَةَ، وزيدِ بنِ خالدٍ، وأنسٍ وعبد اللّٰهِ بنِ عمرٍو، وامِّ حَبِيبَةَ، وابنِ عُمَرَ، وأبي أُمامَةَ، وأبي أيُّوبَ، وتَمَّامِ بنِ عَبَّاسٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ حَنظَلَةَ، وأمِّ سَلَمَةَ، وَوَاثِلَةَ، وأبي موسىٰ.

(٢٧) حدثنا هنَّادٌ، نا عَبدَةُ، عن محمد بنِ إسحاقَ، عن محمدِ بنِ إبراهيمَ، عن أبي سَلَمَةَ، عن زَيدِ بنِ خالدٍ الجُهَنِيِّ، قال: سَمِعتُ، رسولَ اللّٰهﷺ يقولُ: "لَولاَ أنْ أشُقَّ عَلىٰ أمَّتي لأمرتُهُم بِالسِّواكِ عِندَ كُلِّ صلوٰةٍ، ولَأخَّرْتُ صَلوٰةَ العِشَاءِ إلىٰ ثُلُثِ اللّيلِ" قال: فَكَانَ زيدُ بنُ خالِدٍ يَشْهَدُ الصَّلَوَاتِ في المسجدِ، وسِوَاكُهُ علىٰ أذُنِهِ مَوْضَعَ الْقَلَمِ من أذُنِ الْكَاتِبِ، لَا يَقُوْمُ إلىٰ الصَّلٰوةِ إلَّا اسْتَنَّ، ثُمَّ رَدَّهُ إلىٰ مَوْضِعِهِ.

قال أبو عيسىٰ: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

مسواک کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲۶) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضورﷺ نے ارشاد فرمایا اگر مجھے اپنی امت کے مشقت میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: (حضرت ابو ہریرہ کی) اس روایت کو محمد بن اسحاق روایت کرتے ہیں محمد بن ابراہیم سے وہ ابوسلمہ سے وہ زید بن خالد سے وہ نبی کریمﷺ سے (یہ حدیث اس سند کے باب کے آخر میں آرہی ہے) اور ابوسلمہ کی حدیث ابو ہریرہ سے اور زید بن خالد سے دونوں نبی کریمﷺ سے روایت کرتے ہیں اور یہ دونوں حدیثیں میرے نزدیک صحیح ہیں، کیوں کہ یہ حدیث متعدد اسانید سے ابو ہریرہ سے روایت کی گئی اور ابو ہریرہ کی حدیث کی اسی وجہ سے تصحیح کی گئی ہے کہ وہ متعدد اسانید سے مروی ہے اور بہرحال امام بخاری تو ان کا خیال یہ ہے کہ ابوسلمہ کی حدیث زید بن خالد سے اصح ہے۔

حدیث (۲۷) ابوسلمہ روایت کرتے ہیں زید بن خالد سے، زید بن خالد کہتے ہیں میں نے حضور کو فرماتے ہوئے سنا اگر مجھے اپنی امت پر دشواری کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے لئے مسواک کا حکم دیتا اور میں ضرور عشاء کی نماز کو ایک تہائی رات تک مؤخر کرتا، ابوسلمہ کہتے ہیں: پس حضرت زید مسجد میں نمازوں کے لئے حاضر ہوئے تو ان کی مسواک ان کے کان پر ہوتی جس طرح کاتب قلم کان پر رکھتا ہے جونہی وہ نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو مسواک کرتے پھر اس کو اسی جگہ لوٹا دیتے۔

مسواک کی لغوی تحقیق:

(۱) سواك سین کے کسرہ اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ ہے، سین کے ضمہ اور ہمزہ کے ساتھ سُؤاك بھی پڑھا جاتا ہے، سواک ثلاثی مجرد ہے، باب نصر سے آتا ہے، ساك يسوك سواكا ثلاثی مزید میں افتعال سے آتا ہے، استاك يستاك استياكا (۲) سواک مصدر بھی ہے اور اسم بھی ہے، مصدر ہو تو معنی ہوگا مسواک کرنا اور اسم ہو تو سواک، مسواک کے معنی میں ہوگا، مسواک کی جمع مساویک ہے، اگر سواک کے معنی مسواک کے لئے جائیں تو استعمال مضاف مقدر ماننا پڑے گا، اس لئے کہ لکڑی کی کوئی فضیلت نہیں بلکہ لکڑی کے استعمال کی فضیلت ہے اور اگر مصدر ہو تو مضاف مقدر ماننے

---

(۱) آداب استنجاء سے فراغت کے بعد اب آداب وضو بیان فرمارہے ہیں، وضو کے سنن میں پہلا نمبر مسواک کا ہے۔

(۲) دونوں باب سے معنی ہے، ملنا، رگڑنا فرق اتنا ہے کہ ثلاثی مجرد سے جب استعمال ہوتا ہے تو اس کے ساتھ فم کا لفظ بھی ذکر کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے ساك فمه اپنے منھ کو ملا اور جب باب افتعال سے استعمال ہوگا تو مطلقا استاک کہا جائیگا، یہاں استاک کے معنی ہیں منھ کو ملنا، یا رگڑنا۔

کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

مسواک کی تعریف:

استعمال عود أو نحوه لتطييب الفم، منھ کو صاف کرنے کے لئے لکڑی یا اس جیسی چیز کا استعمال کرنا۔

مسواک کے آداب:

مسواک ایک بالشت کا ہونا چاہئے، اس سے زیادہ لمبی نہ ہو اور اس کی موٹائی کم از کم خنصر کے برابر ہو، مسواک کو پکڑنے کا طریقہ یہ ہے خنصر اور بنصر کے بیچ سے مسواک کو نکال دے اور درمیانی انگلی سے اس کو پکڑے اور ابہام اور مسبحہ سے گرفت میں لے کر دانت پر چوڑائی میں پھیرا جائے، لمبائی میں نہیں، بعض حدیث میں بھی ہے: إذا استكتم فاستاكوا عرضا (۱) کیونکہ لمبائی میں رگڑنے سے مسوڑھوں کے کمزور ہونے کا اندیشہ ہے، مسواک تین بار کرنا چاہئے اس طرح کہ ہر بار اس کو پانی سے دھولے، دانت کے علاوہ زبان پر بھی پھیرنا چاہئے؛ تا کہ زبان کا میل کچیل بھی دور ہوجائے، پیلو کی مسواک سب سے بہتر ہے ورنہ نیم کی مسواک کرے، مسواک کے رہتے ہوئے کسی دوسری چیز کے استعمال سے اگر چہ مقصد حاصل ہوجائیگا؛ لیکن سنیت ادا نہیں ہوگی جیسے برش وغیرہ استعمال کرنے پر سنیت ادا نہیں ہوگی، حدیث میں ہے مسواک کے رہتے ہوئے انگلی اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے، جب کہ بعض روایت میں ہے کہ مسواک نہ ہو تو انگلی پھیرلو (۲) جب انگلی جو کہ منصوص ہے، مسواک کے رہتے ہوئے قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے تو برش جو غیر منصوص ہے مسواک کے رہتے ہوئے مسواک کے قائم مقام بدرجہ اولیٰ نہیں ہوسکتی ہے۔

مسواک کے فضائل:

مسواک کے دنیوی فائدے بھی ہیں اور دینی فائدے بھی ہیں، مسواک سے منھ صاف رہتا ہے، بدبو دور ہوجاتی ہے، معدہ ٹھیک رہتا ہے، انسان کی فصاحت وبلاغت بڑھتی ہے، اخروی فائدہ یہ ہے کہ اللہ کی رضا نصیب ہوتی ہے، مسواک والے وضو سے نماز پڑھنے میں ستر (۷۰) گنا ثواب زیادہ ملتا ہے (۳) سب سے بڑی فضیلت یہ ہے کہ مرنے

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی، باب ماجاء فی الاستیاک عرضا، رقم الحدیث:۱۷۵، المراسیل لأبی داؤد، رقم الحدث:۵

(۲) عن عمرو بن عوف المزني قال قال: رسول الله ﷺ الأصابع تجرى مجرى السواك إذا لم يكن سواك، المعجم الأوسط باب من اسمه محمد، رقم الحديث:٦٤٣٧

(۳) عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ تفضل الصلاة التي يستاك لها على الصلاة التي لا يستاك لها سبعين ضعفا، شعب الإيمان، رقم ا لحديث:۲۵۱۹

کے وقت میں کلمہ کی توفیق ملتی ہے۔(۱)

قـولـه: لولا أن اشق الخ: لوحرف شرط ہے جوشرط اور جزا دونوں کا تقاضہ کرتا ہے ''لوْ'' کی صورت اثبات کی ہے، لیکن معنی نفی کے ہیں، یہ شرط اور جزا دونوں کی دونوں کی نفی کر دیتا یعنی انتفاء جزاء کے لئے آتا ہے لانتـفـاء الشـرط، قرآن میں ہے: لـوكـان فيهـما آلهة إلا الله لفسدتا (۲) یہاں فساد کی نفی ہے اس لئے کہ شرط تعدد الٰہ کی نفی ہے، اب غور کرو کہ لونفی کے لئے ہے اور یہ لانفی پر داخل ہوا اور نفی نفی مل کر اثبات کا فائدہ دیتی ہے، اب شرط مثبت ہے اور جزاء منفی ہے، اب لولا کا معنی ہوگا جزاء کی نفی لـوجـود الشـرط، جزا کی اس لئے نفی ہو رہی کہ شرط کا وجود ہو رہا ہے جیسے حدیث میں ہے لـولا عـلـي لهلك عمر (۳) علی نہ ہوتے عمر ہلاک ہو جاتے، لیکن عمر ہلاک نہیں ہوئے اس لئے کہ علی موجود تھے، یہاں بھی مطلب ہوگا کہ مشقت کا وجود ہے اس لئے مسواک کا وجوب نہیں ہوا، یعنی اگر مشقت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں مسواک کو واجب قرار دیتا؛ لیکن مسواک کو واجب قرار نہیں دیا، مشقت کے وجود کی جہ سے، لامـرتهم میں امر سے مراد وجوب ہے استحباب نہیں اس لئے کہ استحباب تو ابھی بھی باقی ہے، یہاں وجوب کی نفی ہے سنیت کی نفی نہیں ہے، جس طرح صیغہ امر وجوب کے لئے آتا ہے، اسی طرح لفظ امر بھی وجوب کے لئے آتا ہے۔

فائدہ: یہاں علماء نے ایک مسئلہ کا مستنبط کیا ہے کہ جس طرح حضرات ائمہ قیاس کرتے ہیں اسی طرح جب کسی مسئلے میں نص موجود نہ ہو تو حضرات انبیاء بھی قیاس کرتے ہیں، نبی کریم ﷺ اپنی رائے سے مسواک کو واجب کرنا چاہتے تھے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس سلسلے میں کوئی حکم نہیں آیا تھا، لیکن آپ کو جب خیال ہوا کہ واجب کرنے میں امت مشقت میں پڑ جائیگی تو آپنے وجوب کا حکم نہیں دیا۔

مسواک کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب

ائمہ اربعہ کے نزدیک سنت ہے، اسحاق بن راہویہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک واجب ہے، پھر ان دونوں حضرات کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں اگر جان بوجھ کر مسواک چھوڑ دے تو نماز باطل ہو جائیگی، داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ نماز باطل تو نہیں ہوگی؛ لیکن ترک مسواک کی وجہ سے گنہگار ہو جائیگا، امام نووی اسحاق بن راہویہ کی

---

(۱) واعـلاهـا تـذكيـر الشهـادة عـنـد الـموت الـدر الـمـختـار مـع رد المحتار سنن الوضوء ۱/۱۱۵ ایم ایم سعید، مرقاة المفاتيح ۲/۳، مکتبہ اشرفیہ دیوبند

(۲) سورہ انبیاء، آیت: ۲۲

(۳) فیض الباری علی صحیح البخاری، باب الخلع وكيف الطلاق فيه، رقم الحدیث: ۵۲۶۹

طرف وجوب کی نسبت کے منکر ہیں۔

مسواک سنت وضو ہے یا سنت صلاۃ؟

امام صاحب کے نزدیک مسواک سنت وضو ہے اور امام شافعی کے نزدیک سنت صلاۃ ہے، یہ احناف وشوافع کا مشہور اختلاف ہے، اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے مسواک کر کے وضو کیا اور متعدد نمازیں پڑھیں تو ساری نمازیں سنت مسواک کے ثواب کے ساتھ ادا ہوئی یا نہیں؟ امام صاحب کہتے ہیں ساری نمازوں میں سنت مسواک کی فضیلت حاصل ہوگئی، امام شافعی فرماتے ہیں صرف ایک نماز میں فضیلت مسواک حاصل ہوئی، لیکن احناف وشوافع کے اختلاف کا محققین احناف وشوافع نے انکار کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس مسئلے میں جس طرح امام شافعی مسواک کو سنت صلاۃ مانتے ہیں اسی طرح سنت وضو بھی مانتے ہیں، اور امام صاحب جس طرح سنت وضو مانتے ہیں سنت صلاۃ بھی مانتے ہیں، علامہ ابن ہمام نے امام صاحب کا یہی مسلک نقل کیا ہے، ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک پانچ جگہوں پر مسواک کی زیادہ تاکید ہے (۱) عند اصفرار السن جب دانت پیلا ہو جائے (۲) عند تغیر الرائحه جب منھ میں بدبو آنے لگے، (۳) عند الاستیقاظ من النوم نیند سے بیدار ہونے کے وقت (۴) عند الوضو (۵) عند الصلاۃ، (۱) امام نووی، امام شافعی کا مسلک نقل کرتے ہیں کہ امام شافعی کے یہاں پانچ موقعوں پر مسواک کی بڑی فضیلت ہے (۱) عند الوضو (۲) عند الصلاۃ (۳) عند قراءۃ القرآن (٤) عند تغیر الفم (٥) عند الاستیقاظ من النوم، گویا دونوں حضرات کے نزدیک مسواک وضو اور نماز کے وقت مسنون ہے، اسکی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام طحاوی جو ائمہ کے مذاہب کو خوب بہتر انداز میں جانتے ہیں انہوں نے اس مسئلے میں امام صاحب اور امام شافعی کا کوئی اختلاف نقل نہیں کیا ہے، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہیکہ امام صاحب کا مسواک کے سلسلے میں یہ قول بھی مشہور ہے کہ مسواک سنت دین ہے اور دین کا تعلق وضو اور نماز دونوں سے ہے، چنانچہ علامہ شرنبلالی امداد الفتاح میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب اس کو سنت دین جانتے ہیں۔ (۲)

اختلاف کی نوعیت:

اگر اختلاف کی یہ صورت ذکر کی جائے تو بہتر ہوگا کہ آپ ﷺ جس مسواک کو واجب قرار دینا چاہتے تھے وہ کس

(۱) فتح القدیر، كتاب الطهارة ۲۳/۱، مکتبہ زکریا دیوبند

(۲) وقول من قال: أنه من سنة الدين أقوى نقل ذلك أبي حنيفة، البناية شرح هداية باب السواك من سنن الوضوء ۲۰۹/۱

وقت کی مسواک تھی؟ تو امام صاحب کہیں گے وہ وضو کے وقت کی مسواک ہے اور مام شافعی کہیں گے وہ نماز کے وقت کی مسواک ہے، اب اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ جس مسواک کو آپ واجب کرنا چاہتے تھے امام صاحب کے نزدیک وہ عند الوضو ہے اور امام شافعی کے نزدیک وہ عند الصلاۃ ہے، یہ اختلاف کی معقول وجہ ہوسکتی ہے، اب یہاں غور کرنا ہے کہ عند الصلاۃ زیادہ مناسب ہے یا عند الوضو زیادہ مناسب ہے، اس سلسلے میں بہتر یہ ہے کہ تمام روایتوں کو پہلے جمع کرلیا جائے تاکہ فیصلہ کرنا آسان ہوجائے، احادیث میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ چار طرح کی روایتیں ہیں۔

(١) لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة(۱)

(٢) لولا أن أشق على أمتي أمرتهم بالسواك مع كل وضو (۲)

(٣) لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضو (۳)

(٤) لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة (۴)

حافظ ابن حجر چاروں روایت کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں جس روایت میں نماز کے ساتھ مع کا لفظ ہے وہ روایت شاذ ہے جو قابل اعتماد نہیں، البتہ وضو کے ساتھ مع اور عند دونوں لفظ صحیح ہے، خلاصہ یہ کہ وضو کے ساتھ عند اور مع دونوں لفظ آتا ہے اور نماز کے ساتھ عند کا لفظ آتا ہے مع کا لفظ زیادہ صحیح نہیں ہے۔

عند اور مع میں فرق:

یہاں مع اور عند کی حقیقت پر بھی نظر ڈالنا ضروری ہے، ارباب لغت کہتے ہیں مع مقارنت زمانی پر دلالت کرتا ہے، جب دو چیز کا زمانہ ایک ہو تو اس کے لئے مع کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، جیسے کوئی کہے مررت مع زيد یعنی میرے اور زید کے گزرنے کا زمانہ ایک ہے اور عند قرب کے معنی دیتا ہے مقارنت کا معنی نہیں دیتا، دو چیز کا زمانہ ایک نہ ہو لیکن قریب قریب ہو تو اس کے لئے عند کا لفظ استعمال ہوتا ہے، گویا دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، جہاں مقارنت زمانی ہوگی وہاں قرب زمانی بدرجہ اولیٰ ہوگا، جہاں قرب ہو وہاں معیت کا پایا جانا ضروری نہیں، مقارنت عام ہے اور قرب خاص، اب غور کیا جائے کہ وضو کے لئے مع کا لفظ استعمال ہوا یعنی وضو اور مسواک کا ایک زمانہ ہونا چاہئے کیوں کہ مع

(۱) صحیح مسلم، باب السواك، رقم الحدیث:۴۲

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ، باب ماذکر فی السواك، رقم الحدیث:۱۷۸۷

(۳) صحیح البخاری، باب سواك الرطب واليابس للصائم، رقم الحدیث:۱۹۳۳

(۴) صحیح البخاری، باب السواك يوم الجمعة، رقم الحدیث:۸۸۷

مقارنت زمانی کا معنی دیتا ہے اور جب مع کے معنی صادق آ گئے تو عند کا معنی بدرجہ اولیٰ صادق آ گیا، اس لئے کہ مقارنت کے ساتھ قرب ضرور پایا جاتا ہے، لیکن نماز کے لئے عند کا لفظ آنا اور مع کے لفظ کا صحیح روایت میں نہ آنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ مسواک کا زمانہ نماز کے قریب ہونا چاہئے، نماز کے مقارن ہونا ضروری نہیں ہے اور وضو کے وقت جب مسواک کیا جائیگا تو ظاہر ہے کہ نماز کے قریب مسواک کرنا پایا جائیگا۔

دوسری بات: روایات کے الفاظ اور اس کی حقیقتوں میں غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مسواک کو نماز کے بجائے وضو سے زیادہ مناسبت ہے۔

پہلی دلیل: حدیث میں ہے السواك مطهرة للفم و مرضاة للرب، (۱) مسواک کو منھ کی طہارت کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے، گویا مسواک کا تعلق طہارت کے ساتھ ہے اور وضو کا تعلق بھی طہارت سے ہے، معلوم ہوا کہ مسواک کو وضو سے زیادہ تعلق ہے۔

دوسری دلیل: نبی کریم ﷺ کا وضو سے پہلے مسواک کرنا ثابت ہے، نماز سے پہلے مسواک کرنا اس درجے میں ثابت نہیں ہے، اگر مسواک کا تعلق نماز سے ہوتا تو عموم بلویٰ ہوتا، یعنی اگر مسواک کا تعلق نماز سے ہوتا تو نبی کریم ﷺ سے کثرت کے ساتھ نماز کے وقت مسواک کرنا ثابت ہوتا اور حضرات صحابہ بھی نبی کریم ﷺ کا کثرت سے نماز کے وقت مسواک کرنا نقل کرتے، لیکن نہ حضور سے کثرت کے ساتھ نماز کے وقت مسواک کرنا ثابت ہے اور نہ ہی حضرات صحابہ کثرت سے نقل کرتے ہیں (۲) یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مسواک کا تعلق وضو کے ساتھ ہے نہ کہ نماز کے ساتھ۔

تیسری دلیل: ابوداؤد کی روایت ہے کہ حضور شروع میں ہر نماز کے لئے وضو فرماتے تھے خواہ باوضو ہوں یا بلا وضو ہوں؛ لیکن اخیر عمر میں ہر نماز کے لئے وضو مشکل ہو گیا تو صرف مسواک کر لیتے تھے، (۳) غور کرو اگر مسواک سنت صلاۃ ہوتی تو آپ ہر نماز کے لئے مسواک کرتے؛ لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کے وقت مسواک کو وضو کے قائم مقام بناتے تھے، اس سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ مسواک کا تعلق وضو سے زیادہ ہے، ان ہی وجوہات کی بنا پر احناف کہتے ہیں کہ جو

---

(۱) نسائی، باب الترغيب فی السواك، ص:۳، مکتبہ دیوبند

(۲) صرف ایک صحابی زید بن خالد کا عمل بتایا گیا کہ وہ نماز کے وقت مسواک کرتے تھے، صرف ایک صحابی کا یہ عمل بتا رہا ہے کہ آپ ﷺ اور حضرات صحابہ کا عمومی عمل اس پر نہیں تھا۔

(۳) ابوداؤد میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں إن رسول الله ﷺ أمر بالوضوء لكلصلاةٍ طاهراً أوغير طاهرٍ، فلما شق ذلك عليه أمر بالسواك لكل صلوٰة، باب السواك، رقم الحديث:۴۸

مسواک آپ واجب کرنا چاہتے تھے وہ وضو کے وقت مسواک کرنا ہے، نہ کہ نماز کے وقت، اسی لئے احناف عند کل صلاۃ کی تقدیری عبارت بیان کرتے ہیں مع الوضو عند صلاۃ ایسی صورت میں وضو کے ساتھ مسواک کا مقارنت زمانی ہوگا اور نماز کے ساتھ قرب زمانی ہوگا، اس کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابن حبان کی روایت ہے: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع الوضو عند كل صلاة (١) یہ بہت واضح روایت ہے جس میں وضو کا بھی ذکر ہے اور صلاۃ کا بھی ذکر ہے، وضو کے لئے مع کا لفظ ہے اور صلاۃ کے لئے عند کا لفظ ہے اور مطلب ہے کہ نبی کریم جس مسواک کو واجب کرنا چاہتے تھے وہ وضو سے متصل اور نماز کے قریب ہے اور وضو کے وقت مسواک کرنے کی صورت میں عند کل صلاۃ بھی اس پر صادق آرہا ہے اس لئے کہ وضو نماز کے قریب ہوتی ہے۔

قوله: قال ابو عيسى: امام ترمذی ابوسلمہ کی روایت دو صحابی حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد الجہنی سے نقل کررہے، ان دونوں روایتوں میں کون سی روایت راجح ہے، اس پر کلام کرتے ہوئے، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ جو روایت میں نے اوپر عن ابی سلمه عن ابی هريره نقل کی ہے یہی روایت محمد بن اسحاق بھی نقل کرتے ہیں اور وہ عن ابی سلمه عن زيد بن خالد روایت کرتے ہیں، امام ترمذی دونوں کے بارے میں اپنا رجحان نقل کرتے ہیں کہ میرے نزدیک دونوں روایت صحیح ہے، کیوں کہ حضرات محدثین حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو صحیح لغیرہ کہتے ہیں جس کا مطلب ہے کہ اس کے راوی میں ضبط تام تو نہیں ہے؛ لیکن تعدد طرق سے مروی ہونے کی وجہ سے راوی کی خفت دور ہو جاتی ہے اس روایت کے سلسلہ میں بھی امام ترمذی فرماتے ہیں وحديث أبي هريرة إنما صحيح لأنه قد روى من غير وجه کہ اس میں صحت، راوی کے کمال ضبط کی وجہ سے نہیں بلکہ تعدد طرق کی وجہ سے آئی ہے، علامہ عراقی وغیرہ اس روایت کو صحیح لغیرہ تعدد طرق کی وجہ سے ہی مانتے ہیں۔

امام بخاری کی رائے: دونوں سند کے سلسلے میں امام ترمذی، امام بخاری کی رائے ذکر کرتے ہیں کہ امام بخاری کے نزدیک زید بن خالد کی حدیث ابو ہریرہ کی حدیث سے زیادہ اصح ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاری کا طرز عمل امام ترمذی کے بیان کے بالکل خلاف معلوم ہوتا ہے، امام بخاری نے بخاری میں ابو ہریرہ کی حدیث کے لئے معروف کا صیغہ استعمال کیا ہے اور زید بن خالد کی حدیث کے لئے مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے، علامہ بدالدرین عینی، امام بخاری کی عادت بیان کرتے ہیں کہ جو حدیث ان کی نظر میں مضبوط ہوتی ہے اس کے لئے معروف کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور جو

(١) صحیح ابن حبان، باب ذكر ارادة مصطفى صلى الله عليه وسلم، رقم الحدیث: ١٠٦٨

ان کی نظر میں کمزور ہوتی ہے اس کے لئے مجہول کا صیغہ استعمال کرتے ہیں، اس لئے امام بخاری کے عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ زید بن خالد کی روایت کوانہوں نے مرجوح قرار دیا ہے، اسی لئے ان کے لئے مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے اور ابو ہریرہ کی روایت کو مضبوط قرار دیا ہے، اس لئے ان کے لئے معروف کا صیغہ استعمال کیا ہے، بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذی نے امام بخاری کی رائے کو صحیح نقل نہیں کیا ہے۔

امام ترمذی کے بیان اور امام بخاری کے طرز عمل میں تطبیق کی صورت:

علماء نے امام ترمذی کے بیان اور امام بخاری کے طرز عمل میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ امام بخاری نے زید بن خالد کے لئے جو مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زید بن خالد کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں جو مختلف فیہ راوی ہیں زیادہ سے زیادہ یہ حسان کے راوی ہیں، صحاح کے راوی نہیں ہیں، امام بخاری نے شاید اسی لئے مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے(۱) یہ تو بخاری کے بیان کا مطلب ہوا، امام ترمذی کی بات کہ امام بخاری نے زید بن خالد کی حدیث کو اصح قرار دیا ہے یہ بھی صحیح ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری نے دیکھا کہ زید بن خالد کی حدیث کا مضمون ابو ہریرہ کی حدیث کے مضمون سے زائد ہے، اس لئے کہ زید بن خالد کی حدیث میں یہ اضافہ ہے کہ زید بن خالد نماز میں حاضر ہوتے تھے اور مسواک ان کے کان کے اوپر رہا کرتی تھی جیسے کہ کاتب کے کان میں قلم ہوتا ہے اور جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو پہلے مسواک کرتے پھر نماز شروع کرتے تھے، (۲) چونکہ اس حدیث کا فائدہ زیادہ ہے اس لئے امام بخاری نے اس کی حدیث کو ترجیح دی ہے، گویا محمد بن اسحاق کی وجہ سے روایت مرجوح ہوجاتی ہے اور زائد مضمون کی وجہ سے یہ روایت راجح ہوجاتی ہے، اس لئے دونوں بات صحیح ہے، اس طرح امام بخاری کی دونوں بات میں تطبیق پیدا ہوجاتی ہے، امام ترمذی نے جو کہا کہ امام بخاری کے نزدیک زید بن خالد کی حدیث راجح ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تعدد طرق کی وجہ محمد بن اسحاق کے نقصان کی تلافی ہوجاتی ہے، اور مضمون زائد ہے اس لئے راجح ہے اور جہاں امام بخاری نے زید بن خالد کی حدیث کو مجہول کہا وہاں صرف محمد بن اسحاق کی رعایت کی گئی ہے۔

قوله وفي الباب: مسواک کی روایت اتنی متبرک ہے کہ امام ترمذی نے سترہ صحابہ کا نام شمار کیا ہے، ان کے علاوہ بھی صحابہ سے روایت منقول ہے، اس لئے محدثین کا فیصلہ ہے کہ مسواک کی روایت متواتر روایت ہے، تو اتر اسناد بھی ہے اور

---

(۱) اگرچہ امام بخاری اس کی توثیق کرتے ہیں؛ لیکن دوسرے لوگ ان پر جرح کرتے ہیں ان کی رعایت کرتے ہوئے امام بخاری نے مجہول کا صیغہ استعمال کردیا ہے۔
(۲) ابوداؤد، باب السواك، رقم الحديث: ۴۷

تواترعمل بھی ہے، اس لئے علماء نے لکھا ہے کہ مسواک کرنا اگر چہ سنت ہے، فرض اور واجب نہیں؛ لیکن اگر کوئی مسواک کا انکار کردے تو دائرہ ایمان سے خارج ہوجائیگا، کیوں کہ اس نے دین کے ایک یقینی حکم کا انکار کیا ہے، آگے امام ترمذی نے زید بن خالد کی تفصیلی روایت کو ذکر کیا ہے جس میں محمد بن اسحاق بھی راوی ہیں۔

قولہ: لأخرت العشاء: ہمارے نزدیک ایک تہائی رات تک نماز کو مؤخر کرنا مستحب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ نصف لیل تک مؤخر کرنا مستحب ہے اور نصف لیل سے زیادہ مؤخر کرنا بلا عذر کے مکروہ ہے ایک قول میں مکروہ تحریمی اور ایک قول میں مکروہ تنزیہی الا یہ کہ سفر یا مرض کے عذر کی وجہ سے مؤخر کرے تو کراہت نہیں۔

(١٩) بابُ ما جاءَ إذا استقيظَ أحدُكم من منامِه فلا يَغمِسَنَّ يَدَهُ في الاناءِ حتّٰى يغسلَهَا

(٢٨) حـدثـنـا أبُـو الَـولِيدِ أحمدُ بنُ بَكَّارِ الدِّمَشْقِيُّ من وُّلْدِ بُسْرِ بنِ أرْ طَاةَ صاحِبِ الـنَبِـيِّ ﷺ، قـال: نـا الـوليدُ بنُ مُسْلِمٍ، عن الأَوْزَاعِيِّ، عن الزُّهْرِيِّ، عن سَعِيدِ بنِ المُسَيِّبِ، وأبى سَلَمَةَ، عن أبي هُريرَةَ، عـن النَّبِيِّ ﷺ قال: "إذا اسْتَيْقَظَ أحَدُكُمْ منَ اللَّيْلِ، فَلاَ يُدْخِلْ يَدَه في الإنَاءِ حتىٰ يُفْرِغَ عَلَيْهاَ مَرَّتَينِ أو ثَلٰثاً، فإنَّهُ لاَ يَدْرِيْ أيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ؟!"

وفي البابِ: عن ابنِ عُمَرَ، وجابرٍ، وعائشةَ.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

قـالَ الشافعيُّ: أحِبُّ لِكُلِّ مَنِ اسْتَيْقَظَ مِنَ النَّوْمِ — قَائِلَةً كَانَتْ أوْ غَيْرَها — أن لَّا يُدخِلَ يَدَهُ فـي وَضُـوئِه حتىٰ يَغْسِلَهَا، فإنْ أدْخَلَ يَدَهُ قَبْلَ أنْ يَّغْسِلَهَا كَرِهْتُ ذلِكَ لَهُ، ولَمْ يُفْسِدْ ذلِكَ الْمَاءَ إذا لَمْ يَكُنْ علىٰ يَدِهِ نَجَاسَةٌ.

وقـالَ أحـمـدُ بـنُ حَـنْبَـلِ: إذَا اسْتَيْـقَـظَ مِـنَ الـلَّيلِ، فأدْخَلَ يَدَهُ في وَضُوءِ هِ قَبْلَ أنْ يَّغْسِلَهَا، فَأعْجَبُ إلىَّ أنْ يُّهْرِيْقَ الْمَاءَ.

وقـال إسحاقُ: إذَا اسْتَيْقَظَ مِنَ النَّوْمِ بِاللَّيْلِ أوْ بِالنَّهَارِ فَلاَ يُدْخِلْ يَدَهُ في وَضُوءِ ه حتىٰ يَغْسِلَهَا.

نیند سے بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھونے سے پہلے برتن میں ہاتھ نہ ڈالے

ترجمہ: حدیث (۲۸) حضور ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی رات میں نیند سے بیدار ہوتو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ دو یا تین مرتبہ اس پر پانی انڈیلے کیونکہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گذاری ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں میں ہر شخص کے لئے پسند کرتا ہوں جو نیند سے بیدار ہو خواہ قیلولہ کر کے اٹھے یا اس کے علاوہ سویا ہو۔ کہ اپنا ہاتھ وضو کے پانی میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اس کو دھو ڈالے (گویا امام شافعی نے من اللیل کی قید کو اتفاقی قرار دیا ہے، یہی جمہور علماء کے رائے ہے) پس اگر داخل کیا اپنا ہاتھ اس کو دھونے سے پہلے تو میں اس کے لئے یہ بات ناپسند کرتا ہوں، لیکن یہ پانی کو ناپاک نہیں کرے گا، جبکہ اس کے ہاتھ میں نجاست نہ ہو۔

امام احمد بن حنبل نے فرمایا: جب کوئی شخص رات میں سو کر بیدار ہو (یعنی ان کے یہاں من اللیل کی قید احترازی ہے دن کی نیند کے لئے یہ حکم نہیں) پس داخل کیا اس نے اپنا ہاتھ اپنے وضو کے پانی میں اس کو دھونے سے پہلے تو مجھے زیادہ پسند یہ بات ہے کہ پانی کو پھینک دے اور اسحاقؒ نے فرمایا جب کوئی نیند سے بیدار ہو خواہ رات میں خواہ دن میں تو اپنے وضو کے پانی میں ہاتھ نہ ڈالے یہاں تک کہ اس کو دھو لے۔

لیل کی قید اتفاقی ہے یا احترازی؟

روایت میں لیل کا لفظ ہے ترجمۃ الباب میں امام ترمذی نے لیل کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے، یہاں یہ مسئلہ قابل غور ہے کہ لیل کی قید، قید احترازی ہے یا قید اتفاقی ہے، امام احمد قید احترازی کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہ حکم رات میں سو کر اٹھنے کا ہے، دن میں سو کر اٹھنے کا یہ حکم نہیں ہے، گویا انہوں نے لیل کی قید کا لحاظ رکھا ہے، اگر رات میں سو کر اٹھے اور ہاتھ دھونے سے پہلے ہاتھ برتن میں ڈال دے تو یہ مکروہ تحریمی ہے، اور اگر دن میں سو کر اٹھے اور بغیر ہاتھ دھوئے برتن میں ڈال دے تو یہ مکروہ تنزیہی ہے، جمہور کے نزدیک لیل کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے دن اور رات دونوں کا حکم ایک ہے، رات کی نیند لمبی ہوتی ہے اور دن کی نیند لمبی نہیں ہوتی ہے، اس لئے حدیث میں لیل کا تذکرہ کر دیا ہے، نیز عادت رات میں سونے کی ہوتی ہے دن میں سونے کی عادت نہیں ہوتی ہے، اس لئے بھی رات کا تذکرہ کیا گیا ہے، لیل کی قید اتفاقی ہے، لیل مدار حکم نہیں ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بعض روایتوں میں لیل کا ذکر نہیں ہے، دوسری بات حدیث میں حکم کی علت بیان کی گئی ہے لا یدری أین باتت یدہ اور یہ علت رات اور دن دونوں کی نیند میں پائی جاتی ہے، اس لئے حکم عام

ہوگا، قاضی بیضاوی نے یہیں پر ایک بات بیان کی ہے جس کو جلال الدین سیوطی نے ذکر کیا ہے، بیضاوی کہتے ہیں کہ شریعت جب کسی حکم کے بعد کوئی علت بیان کرے تو اس حکم کا مدار یہی علت ہے، جب حضور نے ہاتھ نہ ڈالنے کی علت فـإنـه لا يـدري أين بـاتت يده فرمایا تو اس کا مطلب ہے کہ ہاتھ نہ ڈالنے کی علت ہے ہاتھ کا نیند کی حالت میں نجاست کی جگہ میں جانے کا احتمال ہے اور یہ علت رات اور دن دونوں کی نیند میں پائی جاتی ہے، اس لئے امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں لیل کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔

برتن میں ہاتھ نہ ڈالنے کی وجہ:

امام شافعی فرماتے ہیں کہ عرب گرم ملک ہے اور وہاں پانی کی قلت تھی اس لئے اہل عرب استنجاء بالحجارہ پر ہی اکتفاء کیا کرتے تھے، اور استنجاء بالحجارہ سے نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ نجاست کی تقلیل ہوتی ہے، اگر چہ اتنی نجاست شریعت نے معاف کردی ہے، لیکن نجاست کچھ نہ کچھ رہ جاتی ہے، اب غور کرو استنجاء بالحجارہ پر اکتفاء کیا گیا ہے ملک گرم ہے، ظاہر ہے کہ آدمی سوئے گا تو پسینہ آئیگا اور استنجاء کی جگہ پر بھی پسینہ آئیگا اب جہاں تھوڑی بھی نجاست ہوا گر وہاں پانی لگ جائے تو وہ پانی یا پسینہ ناپاک ہوگیا، نیند کی حالت میں ہوسکتا ہے کہ بے خبری میں اس ناپاک پسینہ پر ہاتھ لگ جائے، حضور نے اہل عرب کے اس صورت حال کو سامنے رکھ کر ہدایت فرمائی کہ جب سو کر اٹھو تو ہاتھ دھولیا کرو، چونکہ ہاتھ کے ناپاک ہونے کا احتمال ہے اس لئے بغیر ہاتھ دھوئے پانی میں ہاتھ ڈال دینا احتیاط کے خلاف ہے، لیکن اگر کوئی ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ہاتھ ڈال دے تو پانی کو ناپاک بھی نہیں کہا جاسکتا ہے، کیوں کہ ہاتھ کا ناپاک ہونا یقینی نہیں ہے، بلکہ مشکوک ہے اور پانی کا پاک ہونا یقینی ہے اور یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے، البتہ حدیث کی مخالفت کی وجہ سے ایسا کرنا مکروہ ہے۔

فائدہ: فـإنه لا يدري أين باتت يده کی علت کے عموم سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی نیند سے بیدار نہ ہوا ہو؛ بلکہ پہلے سے ہی بیدار ہو اور اس کو شک ہو جائے کہ شاید میرا ہاتھ ناپاک جگہ پر پہونچ گیا ہے، بعض مرتبہ کھجلانے کی وجہ سے ہوسکتا ہے کہ ہاتھ اس ناپاک پسینہ پر پہونچ جائے تو اس صورت میں بھی حکم یہی حکم ہوگا، کبھی ایسا ہو بھی ہوتا ہے کہ بدن کے اندر گرمی دانے ہوتے ہیں اور آدمی کھجلاتا ہے تو گرمی دانے پھوٹنے کے بعد اس سے پانی نکلتا ہے یہ پانی بھی اچھا نہیں ہوتا ہے اور یہ پانی ہاتھ میں لگ جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے سر کھجلایا اور سر میں جو گندگی اور جوئیں ہوتے ہیں وہ مر کر اس کی رطوبت ہاتھ پر لگ گئی، کبھی زخم سے پیپ نکل کر ہاتھ پر لگ جاتا ہے، غرضیکہ بیداری کی حالت میں ہاتھ کے

مشکوک ہونے کی مختلف صورتیں ہیں اس لئے اس وقت بھی ہاتھ کو پہلے دھوکر برتن میں ڈالنا چاہئے ، اب تو علماء کی رائے ہے کہ چاہے ہاتھ مشکوک ہو یا نہ ہو جب وضو کے لئے بیٹھے تو پہلے دونوں ہاتھ گٹے تک دھولے، اب یہ وضو کی سنت بن گئی، گویا حضرات علماء نے اس حدیث سے گٹے تک ہاتھ دھونے کی سنیت کا استنباط کیا ہے، لیکن بہت سے علماء نے اس سے اتفاق نہیں کیا ہے۔

ماءِ قلیل کی ناپاکی کا مسئلہ:

البتہ اس حدیث سے پانی کی ناپاکی کا مسئلہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر قلیل پانی میں قلیل نجاست پڑ جائے اور نجاست اتنی ہو کہ اس کی وجہ سے تغیر اوصاف نہ ہو تو بھی قلیل پانی ناپاک ہوجاتا ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے محض شبہ نجاست کی وجہ سے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے منع کیا ہے، پس اگر یقینی طور پر ہاتھ پر نجاست کا علم ہو تو برتن میں ہاتھ ڈالنا ناجائز ہوگا، پس معلوم ہوا کہ ہاتھ ڈالنے کی ممانعت اس لئے ہے کہ ہاتھ پر لگے قلیل نجاست سے پانی ناپاک ہوجاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ہاتھ پر لگے قلیل نجاست سے تغیر اوصاف نہیں ہوتا ہے، اس لئے یہ بات واضح ہوگئی کہ آپ ﷺ کی نگاہ میں قلیل نجاست تغیر اوصاف کے بغیر بھی پانی کو ناپاک کر دیتا ہے، ابن رشد مالکی اور دوسرے محقق علماء نے اس حدیث سے یہی مسئلہ ثابت کیا ہے، وضو سے پہلے ہاتھ دھونے کی سنیت کا مسئلہ دوسری حدیث سے ثابت ہے، اس حدیث سے ثابت نہیں ہے، روایتوں میں آتا ہے کہ آپ ﷺ جب وضو کے لئے بیٹھتے تھے تو پہلے دونوں ہاتھ گٹے تک دھوتے تھے، بائیس صحابہ نے حضور کے وضو کی حکایت کی ہے اور تمام صحابہ نے وضو سے پہلے دونوں ہاتھ گٹے تک دھونے کا ذکر کیا ہے، امام ترمذی نے باب کی روایت سے ہاتھ دھونے کی سنیت کو ثابت کیا ہے، اسی لئے مسواک کے بعد اس مسئلے کو ذکر کیا ہے۔

(۲۰) بابٌ في التسميةِ عندَ الوُضوءِ

(۲۹) حدثنا نَصْرُ بنُ عَلِيٍّ، وبِشْرُ بنُ مُعَاذٍ العَقَدِيُّ قالا: نَا بِشْرُبْنُ الْمُفَضَّلِ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ حَرْمَلَةَ، عن أبي ثِفَالِ الْمُرِّيِّ، عن رَبَاحِ بنِ عبدِ الرحمنِ بنِ أبي سُفْيَانِ بن حُوَيْطِبِ، عن جَدَّتِهِ، عن أَبِيْهَا، قال: سمعتُ رسولَ اللهِ ﷺ، يقول: "لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَّمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ"

وفي البابِ: عن عائشةَ، وأبي هُريرةَ، وأبي سَعيدٍ الخُدْرِيِّ، وسَهْلِ بنِ سَعْدٍ، وأنَسٍ.

قال أبو عسىٰ: قال أحمدُ: لَا أَعْلَمُ في هذا البابِ حديثاً لَهُ إسْنَادٌ جَيِّدٌ.

وقال إسحاقُ: إنْ تَرَكَ التَّسْمِيَةَ عَامِداً أَعَادَ الوُضُوْءَ، وإنْ كَانَ نَاسِياً أَوْ مُتَأَوِّلًا أَجْزَأَهُ.

قال محمدُ بنُ إسماعِيلَ: أَصَحُّ شيء في هذا البابِ حديثُ رَبَاحِ بنِ عبدِ الرحمنِ.

قال أبو عيسىٰ: وَرَبَاحُ بنُ عبدِ الرحمنِ، عن جَدَّتِه، عن أبيها، وأَبُوْهَا سَعِيدُ بنُ زَيْدِ بنِ عَمَرِو بنِ نُفَيْلٍ، وأَبُوثِفَالِ الْمُرِّيُّ: اسْمُهُ ثُمَامَةُ بنُ حُصَيْنٍ، ورَبَاحُ بنُ عبدِ الرحمنِ: هُوَ أبوبكرِ بنُ حُوَيْطَبْ، منهُم من رَوٰى هذا الحديثَ، فقالَ عن أبي بكرِ بنِ حُوَيْطِبٍ، فَنَسَبَهَ إلىٰ جَدِّه.

وضو سے پہلے بسم اللہ کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲۹) رباح بن عبدالرحمٰن بن ابی سفیان بن حویطب اپنے دادا سے اور وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ اس شخص کا وضو نہیں جو اس پر اللہ کا نام نہ لے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: امام احمد نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں میرے علم میں کوئی ایسی حدیث نہیں جس کی سند عمدہ ہو، امام اسحاق نے فرمایا کہ اگر وضو کرنے والے نے بالقصد بسم اللہ نہیں پڑھی تو وضو کا اعادہ کرے اور اگر بھول کر نہیں پڑھی یا تاویل کر کے نہیں پڑھی تو اس کا وضو ہو گیا، امام بخاری فرماتے ہیں: اس مسئلہ میں بہترین روایت رباح کی ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں، رباح اپنی دادی سے اور وہ اپنے ابا سے روایت کرتے ہیں اور ان کے ابا سعید بن زید ہیں، اور ابو ثفال مری کا نام ثمامہ بن حصین ہے، اور رباح بن عبدالرحمٰن اور ابوبکر بن حویطب ایک ہیں، بعض حضرات اس حدیث کو عن أبي بكر بن حويطب کہہ کر روایت کرتے ہیں، وہ اس راوی کو اس کے دادا کی طرف منسوب کرتے ہیں۔(۱)

تسمیہ: اس کے معنی ہیں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا، یہ پڑھنے سے بھی سنیت ادا ہو جاتی ہے، اگر چہ وضو کا ایک خاص تسمیہ ہے، بسم الله والحمد لله (۲) بعض روایتوں میں تسمیہ کا صیغہ یہ آیا ہے، بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام. (۳)

---

(۱) سنن وضو میں ایک تسمیہ عندالوضو ہے، یہ تو بالکل شروع میں آنا چاہئے لیکن امام ترمذی نے اس کو تیسرے نمبر پر ذکر کیا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بسم اللہ پڑھنا اگر چہ پہلے نمبر کی چیز ہے، لیکن اس باب کی حدیث سند کے اعتبار سے قوی نہیں ہے؛ بلکہ متکلم فیہ ہے اس لئے اس کو بعد میں ذکر کیا ہے۔

(۲) المعجم الصغير للطبراني باب من اسمه أحمد، رقم الحديث:١٩٦

(۳) قال في الفتح لفظها المنقول عن السلف وقيل عن النبي ﷺ بسم الله العظيم والحمد لله على دين الإسلام، رد المحتار كتاب الطهارة ١/ ٢٢٧ مکتبہ زکریا دیوبند

تسمیہ عندالوضو کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

جمہور، امام مالک، ابوحنیفہ، امام شافعی وغیرہ کے نزدیک تسمیہ عندالوضو، سنت یا مستحب ہے، بعض حضرات سنت مانتے ہیں، بعض مستحب مانتے ہیں، اصحاب ظواہر اور امام احمد تسمیہ عندالوضو کو ضروری مانتے ہیں، ان میں بعض لوگ شرط قرار دیتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر تسمیہ کے وضو نہیں ہوگا، بعض حضرات اس کو واجب مانتے ہیں، یعنی وضو تو ہو جائیگا؛ لیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا، امام اسحاق کہتے ہیں جان بوجھ کر تسمیہ ترک کر دے تو وضو کا اعادہ کرنا ہوگا اور اگر بھول کر چھوڑ دیا یا تسمیہ کی حدیث میں تاویل کر کے چھوڑ دیا تو وضو ہو جائیگا، تاویل کا مطلب یہ ہے کہ لا وضوء میں لا کو نفی کمال کا مان کر ترک کر دے۔(۱)

علامہ ابن ہمام کے تفردات:

احناف میں علامہ ابن الہمام تسمیہ عندالوضو کو واجب قرار دیتے ہیں، یہ علامہ ابن الہمام کے تفردات میں سے ہے تقریباً دس مسائل میں ابن الہمام کی رائے احناف کے خلاف ہے، علامہ ابن الہمام کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلو بغا جو ابن ہمام کے جانشین تھے، وہ کہتے ہیں کہ ہمارے استاذ ابن ہمام کے تفردات قابل قبول نہیں ہیں۔(۲)

دلائل:

جو حضرات وضو میں تسمیہ کو ضروری قرار دیتے ہیں ان کی ایک دلیل یہی حدیث ہے لا وضوء لمن لم يذكره اسم الله عليه، اس میں لا نفی جنس کا ہے یعنی بغیر تسمیہ کے جنس وضو کی نفی ہے اور کسی چیز کی نفی واجب اور فرض کے چھوٹنے سے ہوتی ہے، علامہ ابن ہمام کہتے ہیں کہ لا کے حقیقی معنی نفی جنس ہے اور نفی کمال معنی مجازی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقی معنی پر عمل ہوسکتا ہو معنی مجازی مراد لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یہاں معنی حقیقی یعنی جنس مراد لینے میں کوئی

---

(۱) امام احمد کا ایک دوسرا قول وجوب کا ہے، قاضی ابوبکر ابن العربی کا بیان ہے کہ امام مالک بسم اللہ کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، ایک تیسرا قول امام مالک کا بدعت کا ہے، امام ابوحنیفہ کا ایک قول مستحب ہونے کا ہے، مگر راجح قول سنیت کا ہے۔

(۲) علامہ قاسم بن قطلو بغا ان کی ولادت ۸۰۲ھ میں قاہرہ میں ہوئی اور وفات ۸۷۹ھ میں ہوئی، بہت بڑے محدث اور فقیہ تھے، ابن ہمام کو اپنے شاگردوں میں سب سے زیادہ ان پر ہی اعتماد تھا، اس لئے وفات کے وقت انہوں نے وصیت کی تھی کہ میرے بعد میری جگہ قاسم بن قطلو بغا درس دیا کریں گے، چنانچہ ان کی جگہ بیٹھ کر انہوں نے جو کارنامہ انجام دیا ہے وہ ان کی خدمات سے ظاہر ہے، علامہ قاسم بن قطلو بغا جہاں بہت بڑے عالم تھے وہیں بہت بڑے زاہد و متقی بھی تھے، ان کے زہد و تقویٰ کا یہ حال تھا کہ تمام مذاہب کے علماء ان سے محبت کیا کرتے تھے، الاعلام ۱۸۰/۵، دار العلوم للملایین بیروت۔

خرابی نہیں ہے، اس لئے نفی جنس کے معنی ہی مراد لئے جائیں گے، البتہ ابن ہمام پر اعتراض ہوگا کہ جب لا نفی جنس کا ہے اور وضو ہوتا ہی نہیں ہے تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ تسمیہ فرض ہونا چاہئے حالانکہ آپ وجوب کے قائل ہیں، تو ابن ہمام اس کا جواب دیتے ہیں کہ فرض کا درجہ اس لئے نہیں دیا ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے، اب علامہ ابن ہمام کی اس بات پر جمہور کی طرف سے غور کرنا ہے کہ جمہور، ابن ہمام کا کیا جواب دیتے ہیں، جمہور کہتے ہیں کہ علامہ ابن الہمام نے خود لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب(۱) میں لا کی جو تقریر کی ہے وہ بالکل اس کے خلاف ہے جو انہوں نے یہاں کی ہے، وہاں کہتے ہیں کہ ''لا'' نفی حقیقت یعنی نفی جنس کے لئے آتا ہے، آگے کہتے ہیں کہ نفی حقیقت کی دو قسم ہے: ایک نفی جنس حقیقی، ایک نفی جنس ادعائی، نفی جنس حقیقی کا مطلب ہے کسی چیز کی سرے سے نفی کر دینا یعنی وہ چیز ہے ہی نہیں، نفی جنس ادعائی کا مطلب ہے کہ چیز تو موجود ہے، لیکن کسی نے دعویٰ کر دیا کہ اس کا ہونا نہ ہونے کے درجے میں ہے، شریعت کا ایک انداز یہ ہے کہ شریعت کامل کے سامنے ناقص کو کالعدم سمجھتی ہے یعنی شریعت کہتی ہے کہ چیز تو ہے، لیکن کامل کے مقابلے میں ناقص کی کوئی حیثیت ہی نہیں ہے، اس کی بہت سی مثالیں ہیں مثلا لا ايمان لمن لا امانة له، (۲) بغیر امانت کے ایمان ناقص ہے اس لئے شریعت نے امانت والے ایمان کامل کے مقابلے میں ناقص کو کالعدم سمجھ کر لا سے تعبیر کر دیا ہے، یہ نفی جنس ادعائی ہے، اسی طرح لا صلوٰة لجار المسجد الا في المسجد، (۳) مسجد کی نماز کے مقابلے میں غیر مسجد کی نماز کو شریعت نے کالعدم قرار دیا ہے، حالانکہ نماز تو ہو جاتی ہے؛ لیکن شریعت نے ایسا سمجھا کہ مسجد کی نماز کے مقابلے میں گویا نماز ہوئی ہی نہیں، محسوسات میں اس کی مثال جیسے کہا جاتا ہے لا شجاع إلا علي (۴) بہادر تو اور بھی ہیں لیکن حضرت علی کی بہادری کے مقابلے میں اور لوگوں کی بہادری کو کالعدم سمجھا گیا، علامہ ابن ہمام وہاں نفی جنس کی دو قسم کرنے کے بعد کہتے ہیں یہ نفی دونوں قسم میں مشترک ہے، مطلب یہ ہوا کہ ''لا'' نفی جنس حقیقی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ادعائی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اب ان کے بیان پر غور کرو قاعدہ یہ ہے کہ ایک لفظ کے کئی معنی ہوں اور وہ مشترک ہو تو تمام معنی میں اس کا استعمال حقیقتا ہوتا ہے مجازاً نہیں ہوتا، جب مشترک کے تمام معنی حقیقی ہوتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ نفی جنس ادعائی بھی حقیقت ہے، پس ابن ہمام کا یہ کہنا کہ لا وضو لمن الخ میں، نفی جنس

---

(۱) صحیح البخاری باب وجوب القراءة للإمام والماموم، رقم الحديث: ٧٥٦
(۲) مصنف ابن ابی شیبہ، باب ما قالوا فی صفة الایمان، رقم الحدیث: ۳۰۳۲۰
(۳) سنن الدارقطنی، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه، رقم الحدیث: ۱۵۵۲
(۴) المنتقی شرح المؤطا ۷/۲۱۵ باب ما جاء في المهاجرة

ادعائی یعنی نفی کمال مجازی ہے یہ خود ابن ہمام کے بیان میں تضاد پایا جارہا ہے، وہاں اس کو معنی حقیقی مان رہے ہیں اور یہاں معنی مجازی مان رہے ہیں، اس لئے ان کے بیان کو سامنے رکھ کر ہم ابن ہمام کو جواب دے سکتے ہیں کہ آپ نے نفی کمال کو جو مجازی مانا ہے وہ لغت کے اعتبار سے ہے اور ہم نے جو نفی کمال کو حقیقت مانا ہے وہ شریعت کے اعتبار سے ہے۔

دوسرا جواب: اگر نفی کمال کو معنی مجازی ہی تسلیم کرلیا جائے تو یہ قاعدہ تو مسلم ہے کہ جہاں معنی حقیقی متعذر ہو اور معنی مجازی کا قرینہ ہو تو وہاں حقیقت کو چھوڑ کر معنی مجازی مراد لے لیا جاتا ہے، یہاں لا کے حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہے؛ کیوں کہ اگر لا کے معنی نفی جنس کے لئے جائیں تو یہ حدیث نص قطعی کے معارض ہو جائیگی نص قطعی ہے، یــا أیهــا الـذي آمـنـوا إذا قـمتم إلى الصلاة الخ (۱) قرآن میں وضو کی حقیقت بتائی گئی ہے اس میں تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں ہے اگر لا کے معنی نفی جنس کے لیں تو حدیث کا مقتضٰی ہوگا کہ تسمیہ ضروری ہے، جب کہ قرآن سے تسمیہ کا غیر ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز اگر لا کو نفی جنس کے لئے لیا جائے یہ تو دوسری احادیث کے بھی معارض ہوگا، اس لئے کہ حدیث مسئ في الصلوٰة میں آپ ﷺ نے نماز اور وضو کی تعلیم فرمائی تو آپ نے فرمایا جب تم نماز کا ارادہ کرو تو تـوضـأ كما أمرك الله (۲) پہلے اس طرح وضو کرو جس طرح اللہ نے حکم دیا ہے اور اللہ نے جو وضو کا حکم دیا ہے اس میں تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں ہے، اگر تسمیہ ضروری ہوتا تو یہ تعلیم کا موقع تھا حضور ضرور اس کی تصریح فرماتے۔

تیسری دلیل: نبی کریم ﷺ کے وضو کو تقریباً بائیس صحابہ نے نقل کیا ہے کسی صحابی کے حکایتِ وضو میں تسمیہ کا ذکر نہیں آتا ہے تو کیا ایسا ممکن ہے کہ وضو میں تسمیہ ضروری ہو اور کوئی صحابی نقل کرنے میں اس کو بیان نہ کریں۔

چوتھی دلیل: اسی طرح اس حدیث پر بھی غور کرو جس میں نبی کریم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا بغیر تسمیہ کے ان کے صرف اعضاء وضو پاک ہوئے اور جس نے تسمیہ پڑھا اس کا پورا بدن پاک ہوگیا، (۳) اگر چہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہے، لیکن تعدد طرق کی بنا پر اس کو تقویت ہو جاتی ہے، اگر تسمیہ ضروری ہوتا تو بغیر تسمیہ کے اعضاء وضو بھی پاک نہیں ہونا چاہئے، لیکن حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر تسمیہ کے اعضاء وضو تو پاک ہو جائیں گے، معلوم ہوا کہ تسمیہ فرض نہیں ہے۔

پانچویں دلیل: یہاں حدیث میں نفی، وضو کی ہے طہارت کی نفی نہیں ہے، یہ نہیں کہا گیا ہے لا طهارة لـمن لم يذكر اسم الله بلکہ کہا گیا لا وضـو لمن لم يذكر اسم الله یہ ایک لطیف جواب ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ وضو ماخوذ

(۱) المائدة:٦ (۲) عمدة القاري باب الاستنشار في الوضوء٣/١٥ مكتبہ شاملہ
(۳) سنن دارقطنی، باب التسمية على الوضوء، رقم الحدیث:۲۳۳

ہے ''وضاءت'' سے اور وضاءت کے معنی آتے ہیں روشنی کے، وضو کا لفظ اشارہ کررہا ہے کہ قیامت کے روز امت محمدیہ کے اعضاءوضو روشن ہوں گے اور یہی میدان حشر میں امت محمدیہ کی پہچان ہوگی یعنی وضاءت کا تعلق عالم آخرت سے ہے اور ایک ہے طہارت یعنی مفتاح صلاۃ ہونا جس کی وجہ سے نماز پڑھنا صحیح ہوجائے وہ طہارت ہے، ظاہر ہے کہ اس کا تعلق حکم دنیوی سے ہے، پس معلوم ہوا کہ وضو الگ چیز ہے اور طہارت علیحدہ چیز ہے، دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے ایسا ہوسکتا ہے کہ صرف اعضاء وضو کو دھولیا جائے تو یہ مفتاح صلاۃ ہوجائیگا، لیکن آخرت کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے سنن ومستحباب سب کی رعایت کرنی پڑیگی، تب اعضاء وضو پر نورانیت آئیگی، حاصل یہ ہے کہ طہارت کے لئے فرض پر اکتفاء کرنا کافی ہے اور وضائت کے لئے فرض کے ساتھ سنن ومستحباب کی رعایت بھی ضروری ہے، حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں وضائت کی نفی ہے طہارت کی نفی نہیں ہے اور روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ طہارت تو ہوجائیگی؛ لیکن اس پر وضائت کی فضیلت حاصل نہیں ہوگی، اس کے لئے تسمیہ بھی پڑھنا پڑیگا۔

چھٹی دلیل: ابوداؤد میں مہاجر بن منفذ سے روایت ہے امام طحاوی نے بھی ترک تسمیہ پر اسی حدیث سے استدلال کیا گیا ہے، ایک مرتبہ حضور کہیں سے واپس آرہے تھے مہاجر نے سلام کیا حضورؐ نے جواب نہیں دیا یہاں تک کہ تیمّم کیا پھر جواب دیا اور فرمایا کہ میں طہارت پر نہیں تھا(۱) اور میں نے بغیر طہارت کے اللہ کا نام لینا مناسب نہیں سمجھا، امام طحاوی فرماتے ہیں اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حدث کی حالت میں اللہ کا نام نہیں لینا چاہئے، تو بسم اللہ کیسے پڑھا جائے۔

امام طحاوی کے استدلال پر اعتراض اور اس کا جواب:

مگر امام طحاوی کے اس استدلال پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس حدیث کا تقاضہ تو یہ ہے کہ حالت حدث میں اللہ کا ذکر کرنا مکروہ ہو کیوں کہ حضور نے کرهت کا لفظ فرمایا ہے، لیکن یہ اعتراض امام طحاوی پر آنکھ بند کرکے کردیا گیا ہے، امام طحاوی کی بات پر غور نہیں کیا گیا، امام طحاوی کا استدلال اس حدیث سے اتنا ہے کہ نبی کریم نے ایک خاص وضو میں بسم اللہ نہیں پڑھا اور امام طحاوی کہتے ہیں اگر کسی چیز کا ترک ایک مرتبہ بھی ثابت ہوجائے تو یہ عدم وجوب کی دلیل ہوتی ہے، باقی یہ سوال کہ بسم اللہ مستحب نہیں ہونا چاہئے تو اس کا جواب خود امام طحاوی نے دیا ہے کہ یہ حکم شروع میں تھا، يذكر الله على كل أحيانه (۲) سے اس کا نسخ ہوگیا ہے۔

---

(۱) عن المهاجر بن قنفذ أنه سلّم على رسول الله ﷺ وهو يتوضأ فلم يرد عليه فلما فرغ من وضوئه قال إنه لم يمنعني أن أردّ عليك الا إني كرهت أن أذكر الله الا على طهارة، طهاوي باب التسمية على الوضوء ۱/ ۲٤ مکتبہ اشرفیہ دیوبند

(۲) مسلم شریف، باب يذكر الله في حال، رقم الحديث: ۱۱۷

ربیعۃ الرای کی رائے اوراس کا جواب:

امام مالک کے استاذ ربیعۃ الرای نے اس حدیث کا ایک اور جواب دیا ہے، ابوداؤد نے اس کونقل کیا ہے کہ ربیعۃ الرای لم يذكر اسم الله (۱) کا مطلب بیان کرتے ہیں نیت کرنا، یعنی يذكر اسم الله کا معنی ہے دل میں وضو کا ارادہ کرنا بسم اللہ پڑھنا اس سے مراد ہی نہیں ہے؛ لیکن حدیث کے الفاظ سے اس کی تائید نہیں ہوتی ہے اگر نیت مراد ہوتی تو ذکر کا لفظ استعمال نہیں ہوتا اس لئے کہ ذکر کا تعلق لسان سے ہوتا ہے اگر دل سے اس کا تعلق ہوتا تو بجائے ذکر کے فکر کا لفظ ہوتا۔

قوله قال أحمد: امام احمد فرماتے ہیں کہ اس باب میں کوئی بھی حدیث صحیح سند سے ثابت نہیں ہے، یعنی ہر حدیث ضعیف ہے اس کے باوجود امام احمد تسمیہ کے وجوب کے قائل ہیں، اس لئے کہ تعدد سند سے جبر نقصان ہوجاتا ہے لہٰذا یہ حسن لغیرہ کے درجہ کی حدیث ہوجاتی ہے۔

(۲۱) بابُ ما جاءَ في المضمضةِ والاستنشاقِ

(۳۰) حدثنا قُتَيْبَةُ، نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ وَ جَرِيْرٌ، عن مَنْصُورٍ، عن هِلَالِ بنِ يَسَافٍ، عن سَلَمَةَ بنِ قَيْسٍ، قال: قال رسولُ اللّٰهِ ﷺ: "إِذَا تَوَضَّأتَ فَانْتَثِرْ، وإِذَا اسْتَجْمَرْتَ فَأَوْتِرْ"

وفي البابِ: عن عُثْمَانَ، ولَقِيْطِ بنِ صَبِرَةَ، وابنِ عباسٍ، والمِقْدامِ بنِ مَعْدِيْكَرِبَ، ووَائِلِ بنِ حُجْرٍ، وأبي هُرَيرَةَ.

قالَ أبو عيسىٰ: حديثُ سَلَمَةَ بنِ قَيْسٍ حديثٌ حسنٌ صَحِيحٌ.

وَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِيْمَنْ تَرَكَ المَضْمَضَةَ والإسْتِنْشَاقَ، فَقَالَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ: إذَا تَرَكَهُمَا في الوُضوءِ حتّى صَلّى أعَادَ الصلاةَ، وَرَأَوْا ذٰلِكَ في الوُضُوءِ والْجَنَابَةِ سَوَاءً، وبِه يقُولُ ابْنُ أبي لَيْلٰى، وعبدُ اللّٰهِ بنُ المباركِ وأحمدُ وإسحاقُ.

وقال أحمدُ: الإسْتِنْشَاقُ أَوْكَدُ مِنَ المَضْمَضَةِ.

قالَ أبو عيسىٰ: وقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ العِلمِ: يُعِيْدُ في الجَنَابَةِ وَلَا يُعِيْدُ في الوُضُوءِ، وهُوَ قَوْلُ سُفيانَ الثَّوْرِيِّ وبَعضِ أهلِ الكُوفَةِ.

---

(۱) ابوداؤد باب في التسمية على الوضوء، رقم الحديث:۱۰۲

وقالَتْ طَائِفَةٌ: لَا يُعِيْدُ في الوُضُوءِ ولَا في الجَنَابَةِ، لِأَنَّهُمَا سُنَّةٌ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، فلَا تَجِبُ الإعَادَةُ علىٰ مَنْ تَرَكَهُمَا في الوُضُوْءِ وَلَا في الْجَنَابَةِ، وَهُوَ قَولُ مَالِكٍ والشَّافِعِيِّ.

کلی کرنے اور ناک صاف کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۳۰) نبی کریم ﷺ نے فرمایا ''جب تم وضو کرو تو ناک جھاڑو اور جب پتھر سے استنجاء کرو تو طاق عدد کا استعمال کرو۔

علماء نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس نے مضمضہ اور استنشاق کو چھوڑ دیا ہے، چنانچہ ایک جماعت کہتی ہے جب ان دونوں کو ترک کر دیا وضو میں یہاں تک کہ اس وضو سے نماز پڑھ لیا تو نماز کا اعادہ کرے ان حضرات نے وضو اور جنابت میں دونوں کو یکساں قرار دیا ہے اور اسی کے قائل ابن ابی لیلیٰ، ابن المبارک، احمد اور اسحاق ہیں اور امام احمد نے فرمایا: استنشاق، مضمضہ سے زیادہ موکد ہے، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: اہلِ علم کی ایک جماعت نے کہا کہ وہ (یعنی تارک مضمضہ و استنشاق) غسل جنابت میں نماز کو لوٹائے اور وضو میں نہیں لوٹائیگا، اور وہ سفیان ثوری اور بعض اہلِ کوفہ (احناف) کا قول ہے اور ایک جماعت نے کہا (نماز کو) نہ وضو میں لوٹائیگا اور نہ غسل جنابت میں اس لئے کہ وہ دونوں نبی کریم ﷺ کی سنت ہے، پس جو شخص وضو میں اور غسل جنابت میں دونوں کو چھوڑ دے اس پر نماز کا دوبارہ پڑھنا واجب نہیں اور یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔

قوله: مضمضة: فعلل سے ہے مضمضہ کے لغوی معنی آتے ہیں تحريك الماء فى الفم منہ میں پانی ڈال کر گھومانا، امام نووی نے اس کا کمال درجہ بتلایا ہے منہ میں پانی ڈالنا اور پھر اس کو حرکت دینا اور حرکت دے کر پانی منہ سے باہر کر دینا، اور سنت طریقہ یہی ہے، استنشاق یہ نشوق سے ماخوذ ہے نشوق کے معنی آتے ہیں سانس کے ذریعہ ناک کے اندر پانی چڑھانا ادخال الماء في الأنف بنفس ایک ہے استنثار، جس کے معنی ہیں سانس کے ذریعہ ناک کے پانی کو جھاڑ دینا، استنثار نُثرة سے ماخوذ ہے، نثرة کہتے ہیں ناک کے اوپر جو سخت حصہ ہے جس کو بانسہ کہتے ہیں مطلب یہ ہے کہ سانس کے ذریعہ ناک کے بانسے تک پانی چڑھایا جائے اور پھر سانس کے ذریعہ اسی پانی کو جھاڑ دیا جائے، سنن وضو میں مضمضہ اور استنشاق بھی ہے۔

قوله: إذا توضأت فانتثر: سوال یہ ہے کہ ترجمۃ الباب تو ہے مضمضہ اور استنشاق کا اور اس کو ثابت کرنے کے

لئے جو روایت ذکر کیا ہے اس میں اس کا ذکر نہیں ہے، گویا روایت ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ یہ مطابقت التزامی ہے مطابقی نہیں ہے، اس لئے کہ استنثار کے معنی ہے ناک کے اندر کے پانی کو نکالنا اور نکالنا اسی وقت ہوگا جب پہلے ناک میں پانی داخل کریں گے، پس انتثار مستلزم ہے استنشاق گویا دونوں میں لازم وملزوم کا علاقہ ہوا اور استنشاق بطور دلالت التزامی کے ثابت ہوگیا اور مضمضہ کو بطور دلالت النص کے ثابت کیا گیا ہے، اس لئے کہ ناک میں پانی داخل کرنے اور نکالنے کا حکم ہے، دیکھا جائے تو ناک کے اندر آلائش رہتی ہے اور ناک سے زیادہ منھ میں آلائش رہتی ہے، ہر وقت لعاب تو منھ میں ہی رہتا ہے، اس لئے کہہ سکتے ہیں جہاں کم آلائش ہے اس کو دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو جہاں زیادہ آلائش ہے اس کو دھونے کا حکم تو بدرجہ اولیٰ ہوگا، لہٰذا استنثار سے مضمضہ کا ثبوت بطور دلالت النص کے ہوتا ہے۔

دوسرا طریقہ: منھ سے گناہ کا صدور زیادہ ہوتا ہے بمقابلہ ناک کے اس لئے کہ زبان سب سے خطرناک چیز ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: مجھے اندیشہ ہے کہ میری امت زبان کی وجہ سے زیادہ گمراہ ہوگی، اور آپ نے فرمایا زیادہ تر لوگ جہنم میں زبان کی وجہ سے جائیں گے(۱) معلوم ہوا کہ ناک سے اتنی برائی صادر نہیں ہوتی ہے جتنی زبان سے صادر ہوتی ہے تو جب ناک صاف کرنے کا حکم دیا گیا تو جس عضو سے زیادہ برائی صادر ہوتی ہے اس کو صاف کرنے کا حکم بدرجہ اولیٰ دیا جائیگا، پس استنثار سے معلوم ہوا کہ مضمضہ تو بدرجہ اولیٰ ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ استنثار سے زیادہ اہم ہے، یہ بطور دلالت النص کے ثابت ہے۔

قولہ: وإذا استجمرت: استجمار کے تین معنی آتے ہیں (۱) استنجاء بالحجارۃ کرنا (۲) رمی جمار کرنا جس کا تعلق حج سے ہے (۳) مردے کو دھونی دینا، جس کا تعلق کتاب الجنائز سے ہے، امام ترمذی نے إذا استجمرت فاوتر کے ذریعہ بتایا یہاں استجمار کے معنی استنجا بالحجارہ کے ہیں۔

مضمضہ، استنشاق کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

ابوثور اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ استنثار ضروری ہے، اور مضمضہ سنت ہے امام احمد کا دوسرا قول اور اصحاب ظواہر، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، عبداللہ بن مبارک کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق دونوں واجب ہے، وضو میں بھی اور غسل میں بھی، امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں دونوں سنت ہے اور دونوں میں سنت ہے، امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کہتے ہیں کہ مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت ہے اور غسل میں فرض ہے۔

---

(۱) ترمذی وابن ماجہ بحوالہ مشکوٰۃ شریف ۴۱۲

دلائل:

ابوثوراورامام احمد کی ایک روایت کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں استنثار کی زیادہ اہمیت آئی ہے بمقابلہ مضمضہ کے استنثار کے بارے میں ہے: إذا توضأت فانتثر، انتثر امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے مضمضہ کے سلسلے میں امر کا صیغہ نہیں آتا ہے اور استنثار کی اہمیت اس لئے بھی زیادہ ہے کہ حدیث میں ہے جب انسان سوجاتا ہے تو شیطان اس کے خیشوم پر بیٹھ جاتا ہے اور پیشاب کرتا رہتا ہے؛ لہٰذا اس گندگی کو دور کرنے کی زیادہ تاکید کی گئی، معلوم ہوا کہ استنشاق کی اہمیت مضمصہ سے زیادہ ہے اس لئے استنشاق واجب ہے اور مضمضہ سنت ہے۔

امام احمد اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی دلیل:

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ تقریباً بائیس صحابہ نے نبی کریم ﷺ کے وضو کی حکایت کی ہے اوران تمام صحابہ کے وضو میں مضمضہ اوراستنشاق کا بالاتفاق ذکر ہے، اگر معمولی چیز ہوتی تو اتنی پابندی کے ساتھ تمام صحابہ کے وضو میں اس کا ثبوت نہ ہوتا، معلوم ہوا کہ حضور پابندی سے مضمضہ اوراستنشاق کرتے تھے، اور مواظبت وجوب کی دلیل ہے، لہٰذا مضمضہ اور استنشاق واجب ہے۔

امام مالک اور شافعی کی دلیل:

سب سے پہلی چیز یہ ہے کہ مضمضہ اوراستنشاق کا قرآن میں کوئی ذکر نہیں ہے، اگر یہ کوئی اہم چیز ہوتی تو قرآن میں ضرور اس کا تذکرہ ہوتا، قرآن کا ان دونوں کے ذکر سے خالی ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فرض اور واجب نہیں ہے، دوسری بات: غسل اور وضو یہ طہارت کی قبیل سے ہے اور اس کا تعلق انسان کے ظاہر بدن سے ہے، اور منھ کا اندرونی حصہ یہ باطن جسم ہے ناک کا اندرونی حصہ یہ باطن جسم ہے، لہٰذا وضو اور غسل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیے، حضرات صحابہ کا وضو میں مضمصہ اوراستنشاق پر اتفاق نقل کرنا یہ عمل کے اوپر اتفاق نقل کرنا ہے، وجوب کے اوپر نہیں ہے کیوں کہ حضور اور صحابہ جس طرح فرض اور واجب کام کرتے تھے سنت اور مستحب کام بھی کرتے تھے، لہٰذا آپ ﷺ کا کسی کام کو ہمیشہ کرنا وجوب کی دلیل نہیں بن سکتی ہے جب تک کہ وجوب کے لئے کوئی اور دلیل نہ آجائے لہٰذا زیادہ سے زیادہ اس کو سنت کہہ سکتے ہیں۔

امام صاحب کی دلیل:

غور کرنا چاہیے کہ آنکھ اور منھ کا اندرونی حصہ یہ داخل عضو ہے یا خارج عضو ہے، ہم کو ہر لحاظ سے غور کرنا ہوگا، حسی

اعتبار سے دیکھا جائے تو منھ کا اندرونی اگر انسان منھ کھول کر رکھے تو ظاہر عضو معلوم ہوتا ہے اور اگر بند کر کے رکھے تو باطن عضو معلوم ہوتا ہے، شرعی اعتبار سے بھی من وجہ یہ داخل عضو اور من وجہ خارج عضو معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ روزہ دار اگر روزہ کی حالت میں کلی کرتا ہے، ناک میں پانی ڈالتا ہے تو روزے پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ روزہ دار کا منھ میں پانی لینا ایسا ہے جیسے چلو میں پانی لینا، اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ شریعت نے منھ کو خارج عضو قرار دیا ہے۔

اور اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ روزہ دار منھ کے تھوک اور لعاب کو اندر گھونٹ لے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ منھ کا اندرونی حصہ شریعت نے داخل عضو میں شمار کیا ہے، جیسے روزہ کی حالت میں پیٹ میں غلہ ہو تو اس کا اثر روزہ پر نہیں پڑتا ویسے منھ کے لعاب کو گھونٹ لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا ہے معلوم ہوا کہ جیسے پیٹ کا اندرونی حصہ داخل عضو ہے، اسی طرح منھ کا اندرونی حصہ داخل عضو ہے، شریعت کے حکم سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ شریعت نے منھ کو من وجہ داخل اور من وجہ خارج سمجھا ہے، جب اس میں دونوں جہت آ گئی اب ہمیں غور کرنا ہے کہ ہم مضمضہ اور استنشاق کو کہاں ضروری قرار دیں اور کہاں سنت قرار دیں۔

منھ اور ناک وجہ میں داخل ہیں یا نہیں؟

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب ہم نے اس مسئلہ پر غور کیا تو ہمیں وضو کے باب میں کوئی ایسی دلیل نہیں ملی جس سے ہم یقینی طور کہہ دیں کہ وضو کے باب میں منھ کا اندرونی حصہ داخل عضو ہے یا خارج عضو ہے اسی طرح ناک کا اندرونی حصہ داخل عضو ہے یا خارج عضو ہے، بلکہ وضو کے باب میں جب ہم دیکھتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ ناک کا اندرونی حصہ اور منھ کا اندرونی حصہ، داخل عضو ہے خارج عضو نہیں ہے، اس لئے کہ قرآن میں ہے: فاغسلوا وجوهكم اب وجہ کی حقیقت پر غور کرنا چاہئے، وجہ یہ ماخوذ سے مواجہ سے، وجہ کو وجہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ آمنا سامنا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ مواجہت اوپر کے چہرے کی ہوتی ہے منھ اور ناک کے اندرونی حصہ کی نہیں ہوتی ہے، لفظ وجوهكم سے معلوم ہوا کہ جس حصے کی مواجہت ہوتی ہے وہ وجہ میں داخل ہے اور جس حصے کی مواجہت نہیں ہوتی وہ وجہ میں داخل نہیں، خارج ہے، قرآن کی آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ منھ کا اندرونی اور ناک کا اندرونی حصہ وجہ میں داخل نہیں ہے، روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، روایت میں ہے، جب انسان کلی کرتا ہے تو منھ کا گناہ جھڑ جاتا ہے، ناک میں پانی ڈالتا ہے تو ناک کے اندر کا گناہ نکل جاتا ہے، چہرہ دھوتا ہے تو چہرہ کا گناہ نکل جاتا ہے(۱) دیکھو حدیث میں ناک اور منھ کو چہرے سے الگ کر کے

(۱) سنن ابن ماجہ باب ثواب الطهور، رقم الحديث:۱۸۲

ذکر کیا گیا ہے، لہٰذا اگر ہم وضو میں مضمضہ اور استنشاق کو ضروری قرار دے دیں تو نص کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادتی لازم آئیگی ،قرآن میں تو ہے کہ چہرہ کو دھوؤ اور ناک اور منھ کا اندرونی حصہ چہرہ میں داخل نہیں اگر ہم ان دونوں کا دھونا بھی لازم قرار دیں تو کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادتی لازمی آئیگی لہٰذا وضو میں مضمضہ اور استنشاق کو سنت کا درجہ دیں گے اس لئے کہ خبر واحد سے ثابت ہے۔

غسل میں مضمضہ اور استنشاق فرض ہے:

(۱) رہ گیا معاملہ غسل کا تو، غسل کو قرآن کریم میں باب طہارت میں قرار دیا ہے جیسے کہ وضو کو باب طہارت میں قرار دیا ہے؛ لیکن وضو کی طہارت اور غسل کی طہارت میں قرآن نے فرق کر دیا ہے، وضو میں نفس طہارت ہو بس کافی ہے، لیکن غسل کے باب میں قرآن نے کہا فاطھروا یعنی غسل کی طہارت میں مبالغہ ہونا چاہئے یہاں صرف ظاہر عضو کی طہارت مطلوب نہیں ہے؛ بلکہ طہارت میں مبالغہ مطلوب ہے، طہارت میں مبالغہ کی یہی صورت ہوسکتی ہے کہ ظاہر بدن تو شامل ہے ہی، جو حصہ من وجہ خارج اور من وجہ داخل ہے اس کو بھی طہارت میں شامل کرلو، غسل کے اندر اگر مضمضہ اور استنشاق کو فرض قرار دیا جائے تو یہ زیادتی علی الکتاب نہیں ہے؛ بلکہ قرآن کا عین منشاء ہےاور فاطھروا پر پورا پورا عمل ہوجائیگا، اس لئے امام صاحب نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق کو فرض قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث کا بھی تقاضہ ہے کہ ناک کے اندرونی حصہ کو غسل میں شامل کرو حدیث میں ہے تحت کل شعرۃ جنابۃ (۱) ہر بال کے نیچے جنابت ہےاور ناک کے اندر بھی بال ہے لہٰذا اس کے نیچے بھی جنابت ہے، ناک کے اندرونی حصہ کا بھی غسل ہونا چاہئے۔

(۳) یہ مسئلہ جمہور کے یہاں متفق علیہ ہے کہ حدث اصغر میں انسان قرآن زبانی پڑھ سکتا ہے؛ لیکن جنابت کی حالت میں زبانی قرآن نہیں پڑھ سکتا ہے، معلوم ہوا کہ جنابت کا اثر منھ کے اندر بھی ہے، اسی لئے جنابت کی حالت میں قرآن پڑھنا منع ہے، اس سے بھی یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ جنابت کا اثر منھ کے اندر بھی ہے، لہٰذا غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی پہونچانا فرض ہے، علامہ بدرالدین عینی نے ذکر کیا ہے کہ غسل کے باب میں کہیں بھی یہ نہیں آتا ہے کہ نبی کریم ﷺ بغیر مضمضہ استنشاق کے غسل کیا ہے یہ یعنی غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت یہ بھی وجوب کی دلیل ہے۔

---

(۱) السنن الکبری، باب فرض الغسل، رقم الحدیث: ۵۲۰

امام بخاری کی رائے:

امام بخاری کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ مضمضہ غسل میں ضروری ہے، انہوں نے غسل کے باب میں پہلے تو ذکر کیا ہے کہ غسل سے پہلے مکمل وضو ہونا چاہئے تاکہ غسل میں اعضاء وضو مقدم ہوں؛ کیوں کہ اعضاء وضو کو دیگر اعضاء پر شرافت حاصل ہے، ظاہر ہے جب مکمل وضو کیا جائیگا تو اس میں مضمضہ بھی ہوگا استنشاق بھی ہوگا، چہرہ، ہاتھ، پاؤں بھی دھویا جائیگا، مسح بھی کیا جائیگا، آگے چل کر امام بخاری مستقل باب قائم کر رہے ہیں المضمضة والاستنشاق وضو کے باب کے بعد انہوں نے مستقل مضمضہ اور استنشاق کا باب قائم کیا ہے، اس سے امام بخاری یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ اگر چہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق کرلیا گیا ہے، لیکن یہ وضو کا جز نہیں ہے؛ بلکہ غسل کا جز ہے؛ اس لئے ہم نے مضمضہ استنشاق کو وضو سے الگ کر کے دکھایا ورنہ اگر مضمضہ استنشاق وضو ہی کا جز ہوتا ہے تو جس طرح مضمضہ استنشاق کا باب قائم کیا غسل وجہ، غسل یدین کا بھی الگ باب قائم کرتے، پس دیگر اعضاء کا الگ باب میں ذکر نہ کرنا اور مضمضہ اور استنشاق کو الگ ذکر کرنا اس سے امام بخاری کا مقصد یہی ہے کہ اگر چہ مضمضہ اور استنشاق وضو میں کیا گیا ہے؛ لیکن یہ وضو کا جز نہیں ہے؛ بلکہ غسل کا جز ہے، یعنی جس طرح غسل میں دیگر اعضاء کا دھونا ضروری ہے اسی طرح مضمضہ اور استنشاق بھی ضروری ہے۔

(۲۲) بابُ ما جاءَ في المضمضةِ والاستنشاقِ من كفٍّ واحدٍ

(۳۱) حدثنا يَحْيَ بنُ مُوسىٰ نا إبراهيمُ بنُ مُوسىٰ، نا خَالِدٌ، عن عَمْرِو بنِ يَحىٰ، عن أبيه، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ، قال: رأيتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم مَضْمَضَ واسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ واحِدٍ، فَعَلَ ذٰلِكَ ثَلَاثاً.

وفي البابِ: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عبّاسٍ.

قالِ أبو عيسىٰ: حديثُ عبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ حديثٌ حسنٌ غريبٌ.

وقد رَوَى مالكٌ وابنُ عُيَيْنَةَ وغيرُ واحِدٍ هذَا الحديثَ، عن عمرِو بنِ يحىٰ، ولَمْ يَذْكُرَوا هذا الحَرفَ: "أنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم مَضْمَضَ واسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ" وإنَّمَا ذَكَرَه خَالِدُ بنُ عَبدِ اللّٰهِ، وخَالِدٌ ثِقَةٌ حَافِظٌ عندَ أهْلِ الحديثِ.

وقال بعضُ أهلِ العِلم: الْمَضْمَضَةُ والإِسْتِنْشَاقُ مِنْ كَفٍّ واحِدٍ يُجْزِئُ، وقالَ بَعْضُهُم: تَفْرِيْقُها أَحَبَّ إِلَيْنَا، وقَالَ الشافعيُّ: إِنْ جَمَعَهُمَا في كَفٍّ واحِدٍ فَهُوَ جَائز، وإِنْ فَرَّقَهُمَا فَهُوَ أَحَبُّ إِلَيْنَا.

ایک چلو سے کلی کرنے اور ناک صاف کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۳۱) حضرت عبداللہ بن زید کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایک ہتھیلی سے مضمضہ اور استنشاق کرتے دیکھا آپ نے یہ کام تین مرتبہ کیا۔

اور اس مسئلے میں ابن عباس کی روایت ہے، امام ترمذی کہتے ہیں کہ عبداللہ بن زید کی حدیث حسن غریب ہے اور امام مالک ابن عیینہ اور متعدد روات نے اس حدیث کو عمرو بن یحییٰ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ لفظ کہ ''نبی ﷺ نے ایک ہتھیلی سے مضمضہ اور استنشاق کیا'' ذکر نہیں کرتے اس کو خالد بن عبداللہ ہی نے ذکر کیا ہے اور خالد محدثین کے نزدیک ثقہ اور حافظ ہیں اور بعض اہل علم نے کہا مضمضہ اور استنشاق ایک چلو سے کافی ہے اور بعض علماء نے کہا ان کو جدا جدا کرنا ہمیں زیادہ پسندیدہ ہے اور امام شافعی نے فرمایا اگر وضو کرنے والے نے دونوں کو ایک چلو میں جمع کیا تو وہ جائز ہے اور اگر اس نے جدا جدا کیا تو وہ ہمیں زیادہ پسند ہے۔

تشریح: مضمضہ اور استنشاق کا دوسرا باب ہے، پہلے باب میں مضمضہ اور استنشاق کی شرعی حیثیت بتلائی گئی تھی کہ سنت ہے یا واجب ہے، اس دوسرے باب میں اس کی کیفیت بیان کر رہے ہیں، مضمضہ استنشاق کے دو طریقے ہیں، فصل اور وصل، وصل کا مطلب یہ ہے کہ ایک چلو پانی لیکر آدھے سے کلی کیا جائے آدھے کو ناک میں ڈالا جائے، ایک ساتھ مضمضہ استنشاق دونوں کیا جائے، فصل یہ ہے کہ پہلے تین مرتبہ مضمضہ کر لیا جائے پھر تین مرتبہ استنشاق کیا جائے، دونوں فعل الگ الگ ہو اور دونوں کے لئے پانی بھی الگ ہو، امام نووی نے مضمضہ استنشاق کی پانچ شکلیں ذکر کی ہیں۔ (۱) ایک چلو سے ہو فصل کے ساتھ، (۲) ایک چلو سے ہو وصل کے ساتھ، ایک چلو میں فصل اور وصل دونوں کا احتمال ہے، (۳) دو چلو سے ہو تو اس میں فصل کی صورت متعین ہے، ایک چلو میں مضمضہ کر لو ایک چلو میں استنشاق کر لو، (۴) تین چلو سے ہو اس میں وصل متعین ہے، طریقہ یہ ہے کہ ایک چلو سے آدھا منہ میں آدھا ناک میں، (۵) چھ چلو سے ہو اس میں فصل متعین ہے، تین چلو سے مضمضہ کر لو تین سے استنشاق۔

مذاہب فقہاء:

اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ وصل اور فصل دونوں جائز ہے اور دونوں احادیث سے ثابت ہے، البتہ اولیت میں اختلاف ہے کہ فصل بہتر ہے یا وصل بہتر ہے، اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ فصل کو بہتر سمجھتے ہیں، وصل خلاف اولیٰ ہے، امام مالک کا بھی نظریہ یہی ہے، امام شافعی کا ایک قول امام ترمذی نقل کرتے ہیں کہ فصل زیادہ بہتر ہے، لیکن شوافع کے یہاں مشہور وصل ہے، امام نووی نے یہی نقل کیا ہے، ایک قول امام مالک کا بھی وہی ہے۔(۱)

دلائل: امام شافعی کی دلیل عبداللہ بن زید کی ترمذی کی روایت ہے کہ ایک ہتھیلی سے مضمضہ بھی کیا استنشاق بھی کیا اور تین بار اس طرح کیا، ہر بار میں مضمضہ اور استنشاق کو جمع کیا۔

امام شافعی کی دلیل کے جواب:

(۱) امام صاحب کی طرف سے اس حدیث کے مختلف جوابات دئے جاتے ہیں، ملاعلی قاری نے ذکر کیا ہے کہ یہ تنازع فعلان کے قبیل سے ہے، ایک عامل کا معمول ذکر کر دیا گیا ہے، یعنی مضمض کا معمول من كف واحد ذکر کیا گیا اور دوسرے فعل کے معمول کو حذف کر کے پہلے فعل کے معمول پر عطف کر دیا گیا ہے، تقدیری عبارت ہے مضمض من كف واحد واستنشق من كف واحد.

(۲) علامہ ابن ہمام نے دوسرا جواب دیا ہے کہ من كف واحد یہ وصل کے معنی نہیں دے رہا ہے؛ بلکہ من كف واحد یہ احتراز ہے من كفين سے مضمض واستنشق من كف واحد لا من كفين مطلب یہ ہے کہ چہرہ دھونے میں دونوں ہاتھوں کو لگایا جاتا ہے یہاں بتلایا کہ مضمضہ اور استنشاق میں ایک ہاتھ کو استعمال فرمایا، یہاں دونوں ہاتھ کو استعمال نہیں فرمایا، علامہ ابن ہمام نے ایک دوسرا احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ من كف واحد یہ احتراز ہو كف يسرى سے، كف واحد سے مراد داہنی ہتھیلی ہے اور بائیں ہتھیلی سے احتراز کیا ہے، چونکہ ناک کے اندر گندگی ہوتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ آپ ﷺ اچھے کام کے لئے داہنا ہاتھ اور گندے کام کے لئے بایاں ہاتھ استعمال کرتے تھے اس لئے شبہ تھا کہ استنشاق کے لئے آپ نے بائیں ہاتھ کا استعمال کیا ہو اس شبہ کو ختم کرنے کے لئے کہا

---

(۱) امام ترمذی نے امام شافعی کا قول قدیم بیان کیا ہے جو امام صاحب کے مطابق ہے اور امام نووی نے امام شافعی کا قول جدید نقل کیا ہے جس پر شوافع کا عمل ہے، اتنی بات یاد رکھو امام ترمذی نے بہت سی جگہوں پر امام شافعی کا قول قدیم ذکر کیا ہے اور امام شافعی کا قول قدیم عموماً احناف کے مطابق ہوتا ہے۔

واستنشق من كف واحد یعنی جس طرح کلی کرنے کے لئے آپ نے داہنا ہاتھ استعمال کیا اسی طرح ناک میں پانی ڈالنے کے لئے بھی داہنا ہاتھ استعمال کیا، ابن ہمام نے یہ دو احتمال ذکر کیا ہے اور قاعدہ ہے إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لیکن علامہ ابن ہمام اور ملا علی قاری کے احتمال کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ ابوداؤد کی روایت سے اس کی تردید ہوتی ہے، ابوداؤد میں ہے مضمض واستنشق من كف واحد بماء واحد ایک ہاتھ سے کیا ایک ہی پانی سے کیا اس لئے علامہ ابن ہمام کا یہ جواب روایت کے مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

(۳) اس لئے بہتر جواب علامہ عینی نے دیا ہے کہ من كف واحد یہ وصل ہی کے لئے ہے؛ لیکن یہ بیان جواز کے لئے ہے یعنی حضور نے عام طور پر مضمضہ اور استنشاق میں فصل کیا، لیکن کبھی بیان جواز کے لئے وصل بھی کیا ہے، پس ہمارا مسلک یہ ہوا کہ ایک ہاتھ سے مضمضہ اور استنشاق دونوں کرنا نفس سنت ہے اور دونوں کو الگ الگ کرنا کمال سنت ہے، اس بناپر احناف کے یہاں دونوں طرح کا قول آتا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں اگر کوئی وصل کرے تو ہمارے یہاں صحیح ہے، بعض حضرات کہتے ہیں سنت ادا نہیں ہوگی اور بعض حضرات کہتے ہیں سنت ادا ہو جائیگی، بعض کہتے ہیں وصل جائز ہے اور بعض کہتے ہیں وصل مکروہ ہے، ابن نجیم نے تطبیق اس طرح دی ہے کہ وصل والی شکل میں سنت وضوادا ہو جاتی ہے؛ لیکن تجدید ماء کی سنت ادا نہیں ہوتی ہے تو جو حضرات کہتے ہیں سنت ادا ہوگئی اس کا مطلب یہ ہیکہ مضمضہ اور استنشاق کی سنت ادا ہوئی اور جو سنت کا انکار کرتے ہیں تو وہ تجدید ماء کی سنیت کا انکار کرتے ہیں۔

امام صاحب کے دلائل:

(۱) امام صاحب کے پاس وصل کی متعدد دلیلیں ہیں، صحیح ابن السکن میں ہے: شهدتُ عليَ بن أبي طالب وعثمانَ بن عفانَ توضأ ثلاثاً وثلاثاً وافردَا المضمضةَ من الاستنشاقِ وقالَا هكذا رأينا النبيَ ﷺ يتوضأُ. یہاں صاف لفظ افرد ا ہے۔

(۲) ابوداؤد میں الفرق بين المضمضة والاستنشاق کے ذیل میں روایت ہے فرأيته يفصل بين المضمضة والاستنشاق(۱)

(۳) طبرانی کی روایت میں ہے مضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا يأخذ لكلِ واحدةٍ ماءً جديداً(۲) یہ روایت فصل کے لئے بہت واضح ہے۔

(۱) ابوداؤد، باب في الفرق بين المضمضة والاستنشاق، رقم الحدیث:۱۳۹

(۲) المعجم الكبير للطبراني باب كعب بن عمرو اليامي، رقم الحديث:۴۰۹

(۴) قیاس کا بھی تقاضہ یہی ہے کہ فصل بہتر ہو کیوں کہ مضمضہ استنشاق کے علاوہ تمام اعضاء میں فصل کیا جاتا ہے تو جس طرح دیگر اعضاء میں فصل کیا جاتا ہے ناک اور منھ بھی الگ الگ اعضاء ہیں لہٰذا اس میں بھی فصل ہونا چاہئے، نیز وضو میں طریقہ ہے کہ جب ایک عضو سے فارغ ہو جاتے ہیں تو دوسرے عضو کی طرف انصراف ہوتا ہے، منھ اور ناک بھی الگ الگ عضو ہے، لہٰذا یہاں بھی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پہلے ایک عضو سے فارغ ہو جاؤ تب دوسرے کو شروع کرو، روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ دونوں الگ الگ عضو ہے، حدیث میں ہے کہ انسان جب کلی کرتا ہے تو منھ سے گناہ نکل جاتا ہے، جب ناک میں پانی ڈالتا ہے تو ناک کے گناہ جھڑ جاتے ہیں (۱) اس سے معلوم ہوا کہ دونوں الگ الگ عضو ہے۔

(٢٣) بابُ في تخليلِ اللحيةِ

(٣٢) حدثنا ابنُ أبي عُمَرَ، نا سُفيَانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن عبدِ الكَرِيمِ بنِ أبي المُخَارِقِ أبي أُمَيَّةَ، عن حَسَّانَ بنِ بِلالٍ، قال: رَأَيْتُ عَمَّارَ بن يَاسِرٍ تَوَضَّأَ فَخَلَّلَ لِحْيَتَهُ، فَقِيلَ لَهُ: أوْ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: أَتُخَلِّلُ لِحْيَتَكَ؟ قال؟ وَمَا يَمْنَعُنِي ولَقَدْ رَأَيْتُ رسولَ اللهِ ﷺ يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ.

(٣٣) حدثنا ابنُ أبي عُمَرَ، نَا سُفْيَانُ، عن سَعِيدِ بنِ أبي عَرُوبَةَ، عن قَتَادَةَ، عن حَسَّانَ بنِ بِلَالٍ، عن عَمَّارٍ، عن النبيِّ ﷺ مِثْلَهُ.

وفي البابِ: عن عائِشَةَ وأُمِّ سَلَمَةَ، وأَنَسٍ وابنِ أبي أوْفىٰ وأبي أَيُّوْبَ.

قال أبو عيسىٰ: سَمِعْتُ أسْحَاقَ بنَ مَنْصُوْرٍ، يقولُ: سمعتُ أحمدَ بنَ حنبَلٍ، قال: قالَ ابنُ عُيَيْنَةَ: لَمْ يَسْمَعْ عَبْدُ الكريمِ مِنْ حَسَّانَ بنِ بِلَالٍ حديثَ التَّخْلِيلِ.

(٣٤) حدثنا يحىٰ بنُ موسىٰ، نا عبدُ الرَّزَّاقِ، عن إسرائيلَ، عن عامِرِ بنِ شَقِيقٍ، عن أبي وائِلٍ، عن عُثْمَانَ بنِ عفانَ. أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وقال محمدُ بنُ إسماعيلَ: أَصَحُّ شيءٍ في هذا البابِ حديثُ عَامِرِ بنِ شَقِيْقٍ، عن أبي وائِلٍ، عن عثمانَ.

وقال بِهٰذَا أَكْثَرُ أَهْلِ العِلْمِ من أَصحَابِ النَّبِيِّ ﷺ ومَنْ بَعْدَهُم: رَأَوْ تَخْلِيْلَ اللِّحْيَةِ، وبِهِ يقولُ الشافعيُّ.

(۱) المعجم الکبیر للطبرانی، باب المثنى بن الصباح عن القاسم، رقم الحدیث: ۷۹۶۹

وقال أحمدُ: إن سَهَا عن التَّخْلِيلِ فَهوَ جَائِزٌ، وقال إسحاقُ: إنْ تَرَكَهُ نـاسِياً أوْ مُتَأَوِّلاً أجْزَأهُ، وإنْ تَرَكَه عَامِداً أعَادَ.

داڑھی میں خلال کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۳۲) حسان بن بلال نے کہا: میں نے عمار بن یاسر کو دیکھا انہوں نے وضو کیا پس اپنی داڑھی میں خلال کیا، پس کسی نے سوال کیا یا خود حسان نے کہا: پس میں نے پوچھا، کیا آپ داڑھی میں خلال کرتے ہیں؟ انہوں نے کہا اور مجھے کیا چیز روکتی؟ جبکہ میں نے رسول اللہ کو اپنی داڑھی میں خلال کرتے ہوئے دیکھا۔

حدیث (۳۳) قتادہ روایت کرتے ہیں حسان بن بلال سے وہ عمار سے وہ نبی کریم ﷺ سے پہلی حدیث کی طرح۔

امام ترمذی نے فرمایا: میں نے اسحاق بن منصور کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ انہوں نے امام احمد سے سنا انہوں نے کہا کہ ابن عیینہ نے فرمایا ''عبدالکریم نے حسان بن ہلال سے تخلیل لحیہ والی حدیث نہیں سنی''

حدیث (۳۴) حضرت عثمان سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنی داڑھی میں خلال کیا کرتے تھے۔

امام ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے، امام بخاری نے فرمایا اس باب کی صحیح تر روایت عامر بن شقیق کی ہے جو وہ ابو وائل سے اور وہ حضرت عثمان سے روایت کرتے ہیں، امام ترمذی نے فرمایا صحابہ اور اس کے بعد کے لوگوں میں اکثر اس کے قائل ہیں وہ تخلیل لحیہ کو سنت سمجھتے ہیں، اسی کے قائل امام شافعی ہیں اور امام احمد نے فرمایا داڑھی میں خلال کرنا بھول جائے تو وضو ہو جائیگا اور اسحاق نے کہا اگر بھول کر خلال نہ کیا یا تاویل کرتے ہوئے نہ کیا تو اس کو کافی ہے اور اگر عمداً چھوڑ دیا تو وضو دوبارہ کرے۔

قوله: تخليل اللحية: تخلیل یہ خلال سے ماخوذ ہے، خلال اندرون شئ کو کہا جاتا ہے، تخلیل کے معنی ہیں ادخال الماء فی خلال الشعر بال کے اندرون حصہ میں پانی پہونچانا، لحیہ لام کے کسرہ کے ساتھ اس کی جمع لُحی آتی ہے، لحیہ چہرے کی اس ہڈی کو کہا جاتا ہے جس پر بال اگتے ہیں گویا ہڈی محل ہے اور بال حال ہے عربی قاعدہ ہے کہ کبھی کبھی حال کو محل کا نام دے دیا جاتا ہے، اس کو تسمیۃ الحال باسم المحل کہا جاتا ہے، اب عرف عام میں ہڈی پر جمنے والے بال ہی کو لحیہ کہا جاتا ہے، یہاں لحیہ سے بال مراد ہے، ہڈی مراد نہیں ہے ترجمۃ الباب کا مقصد یہ ہوا کہ چہرے کی داڑھی کا یعنی ان کے بال کے اندورنی حصہ میں پانی پہونچانا ضروری ہے یا نہیں؟ امام ترمذی نے کوئی دعویٰ ذکر نہیں کیا ہے کہ داڑھی کا خلال

ضروری ہے یا نہیں؟ ترجمہ مجمل ہے اس کا فیصلہ حدیث سے کیا جائیگا کہ خلال ضروری ہے یا نہیں؟

مذاہب فقہاء:

ابوثور اور اصحاب ظواہر خلال کو ضروری قرار دیتے ہیں غسل میں بھی اور وضو میں بھی، ان کے یہاں تخلیل لحیہ واجب ہے، امام مالک سے مختلف اقوال مروی ہیں، وضو کے باب میں امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ داڑھی کا خلال کرنا مستحب ہے، دوسرا قول ہے مستحب نہیں ہے، غسل کے باب میں بھی ان سے دو روایت ہے، ایک روایت وجوب کی، دوسری عدم وجوب کی ہے، امام احمد کے نزدیک اگر بھول کر داڑھی کا خلال چھوڑ دیا جائے تو وضو ہو جائیگا اور اگر جان بوجھ کر یا بغیر تاویل کے چھوڑ دے تو وضو نہیں ہوگا، امام شافعی کا مسلک جو امام ترمذی نے نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تخلیل لحیہ ضروری نہیں ہے مستحب کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔

امام صاحب کے مسلک کی تفصیل:

داڑھی کی دو قسم ہے، (۱) کثہ یعنی گھنی داڑھی (۲) غیر کثہ ہلکی داڑھی، کثہ کا مطلب یہ ہے کہ بال اتنے گھنے ہوں کہ اندر کا چمڑا نظر نہ آئے اور اگر اندرونی چمڑا نظر آتا ہو تو یہ غیر کثہ کہلاتا ہے، پھر دونوں کی دو قسم ہے، مسترسل یعنی چہرے سے نیچے لٹکا ہوا حصہ، غیر مسترسل یعنی بال کا وہ حصہ جو چہرے کے چمڑے سے متصل ہے، لحیہ مسترسلہ یعنی جو بال حد وجہ سے نیچے ہے اس کا وضو کے اندر دھونا یا خلال کرنا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ وہ وجہ کی حد سے خارج ہے اور قرآن کے اندر فاغسلوا وجوهكم ہے، لہٰذا جو حصہ وجہ سے خارج ہے اس کا غسل یا خلال ضروری نہیں ہے، غیر مسترسل یعنی بال کا وہ حصہ جو چمڑے سے متصل ہے اس کی تفصیل یہ ہیکہ اگر داڑھی گھنی ہو تو پھر غیر مسترسل کے اوپر کے بال کا دھو لینا کافی ہے اندرونی حصہ کا خلال ضروری نہیں، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ غیر مسترسل وجہ کے اندر داخل ہے، اور صرف ظاہر حصہ کا غسل کر لینا کافی ہے، اندرونی حصہ کا خلال ضروری نہیں ہے اور اگر ہلکی داڑھی ہو تو اس صورت میں بال کے اندرونی حصہ کا خلال بھی ضروری ہے، اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے بال کے اندرونی کھال کو من وجہ ظاہر کا حکم دیا ہے اور من وجہ باطن کا حکم دیا ہے، داڑھی گھنی ہو تو بال کا اندرون باطن کے حکم میں ہے اور اگر بال ہلکے ہوں تو بال کے نیچے کا چمڑا ظاہر عضو کے حکم میں ہوگا، گویا جس طرح ناک اور منھ کے اندرونی حصہ کو من وجہ ظاہر من وجہ باطن کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح بال کے اندرونی حصہ کو بھی من وجہ ظاہر، من وجہ باطن کا حکم دیا گیا ہے، گھنی داڑھی ہو تو اندرونی حصہ باطن کے حکم میں ہے، ہلکی داڑھی ہو تو اندرونی حصہ ظاہر کے حکم میں ہے، لہٰذا امام صاحب کے یہاں گھنی داڑھی کی صورت میں وضو کے اندر خلال کرنا مستحب

ہے،ضروری نہیں، جیسے وضو میں کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے،فرض نہیں،البتہ غسل جنابت میں ہر حالت میں بال کے اندرونی حصہ میں پانی پہونچانا ضروری ہے، جیسے غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق ضروری ہے۔

دلائل:

ابوثور اور اصحاب ظواہر ہر صورت میں تخلیل لحیہ کو فرض یا واجب قرار دیتے ہیں، وہ اسی باب کی حسان بن بلال کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمار بن یاسر نے وضو کر کے دکھایا اور تخلیل لحیہ کیا،حضرت عمار سے کسی نے دریافت کیا یا خود حضرت حسان بن بلال نے دریافت کیا کہ آپ داڑھی میں خلال کرتے ہیں؟اس سوال کا منشاء بظاہر یہی تھا کہ قرآن میں غسل وجہ کا حکم آیا ہے اور لحیہ وجہ میں داخل نہیں ہے،تو آپ داڑھی کا خلال کیوں کرتے ہیں،اس پر عمار بن یاسر نے جواب میں فرمایا جب میں نے حضور کو داڑھی کا خلال کرتے ہوئے دیکھا تو پھر مجھے خلال کرنے سے کیا چیز روکے گی؟ گویا عمار نے حضورؐ سے تخلیل لحیہ کا ثبوت پیش کر دیا،ان حضرات کی دوسری دلیل ابوداؤد کی روایت ہے اس میں اتنا اضافہ ہے کہ نبی کریمؐ نے داڑھی کا خلال کیا اور فرمایا بهذا امرني ربي (۱) یہاں امر کا لفظ آیا ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے،لہٰذا تخلیل لحیہ واجب ہوا۔

اصحاب ظواہر کی دلیل کا جواب:

حضرت عمار کی روایت سے یہ استدلال صحیح نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت عمار کی روایت میں نبی کریم کا خلال کرنا ثابت ہے اور فعل سے وجوب پر استدلال صحیح نہیں ہے،اس لئے کہ وجوب کے لئے فعل پر دوام اور ترک پر نکیر ضروری ہے،حضرت عمار کی روایت میں صرف خلال کا ثبوت ہے مواظبت اور دوام کا ثبوت نہیں ہے اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ حضرت عمار کے علاوہ بائیس صحابہ نبی کریم کے وضو کی کیفیت نقل کرتے ہیں ان میں کسی کی روایت میں تخلیل لحیہ کا ذکر نہیں ہے،اگر تخلیل لحیہ ضروری ہوتا تو ہر صحابی کی روایت میں تخلیل لحیہ کا ذکر ہوتا،اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم کا خلال کرنا تو ثابت ہے؛لیکن خلال کا وجوب ثابت نہیں ہے، جب تک کہ شارع کی جانب سے امر اور حکم نہ ہو لہٰذا اس حدیث سے فرضیت ثابت کرنا ثابت نہیں ہے،استحباب یا سنیت کا ثبوت ہوسکتا ہے،رہا معاملہ ابوداؤد کی روایت بهذا أمرني ربي کا تو اس کا جواب یہ ہیکہ امر جیسے وجوب کے لئے آتا ہے کبھی سنیت اور استحباب کے لئے بھی آتا ہے، یہاں امر وجوب

(۱) ابوداؤد میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں ان رسول الله كان إذا توضأ اخذ كفا من ماءٍ فأدخله تحت حنكه فخلل به لحيته وقال هكذا أمرني ربي عزوجل،باب تخليل اللحية،رقم الحديث:۱۴۵

کے لئے نہیں استحباب کے لئے ہے اور اگر وجوب کے ہی معنی مراد لئے جائیں تو اس کو نبی ﷺ کی خصوصیات پر محمول کیا جائیگا کیوں کہ ایسا ہوسکتا ہے تخلیل لحیہ آنحضور کی خصوصیات میں سے ہو، امت کے لئے ضروری نہ ہوا گر امت کے لئے تخلیل ضروری ہوتا تو آپ فرماتے بھذا امرت امتي میری امت کو اسی کا حکم دیا گیا ہے آپ نے امر کی نسبت امت کی طرف نہیں بلکہ اپنی طرف کی ہے اس لئے کم از کم خصوصیت کا احتمال تو ضرور پیدا ہوجاتا ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ شوکانی باوجود ظاہری ہونے کے اس مسئلے میں انہوں نے جمہور کا ساتھ دیا ہے۔

امام احمد اور امام اسحاق نے عمداً اور نسیانا کا فرق کیا ہے، گویا انہوں نے تفصیل کی ہے، جس طرح احناف نے کثہ، غیر کثہ، مسترسل، غیر مسترسل ہونے کے اعتبار سے تفصیل کی ہے، ان دونوں حضرات نے بھی تفصیل کی ہے، صرف تفصیل کی نوعیت بدلی ہوئی ہے، امام ترمذی نے تخلیل لحیہ کی جو مختلف روایت پیش کی ہے اس میں بعض روایت کو حسن صحیح کا درجہ دیا ہے وہ عثمان بن عفان کی حدیث ہے، امام بخاری نے اس کو اصح شی فی ہذا الباب قرار دیا ہے، معلوم ہوا کہ اس سلسلے میں روایت مضبوط درجہ کی ہے، اس لئے تخلیل لحیہ کا ثبوت ہوتا، وجوب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، نبی کریم جس طرح واجب کام کرتے تھے سنت کام بھی کرتے تھے، اس لئے حدیث سے جتنا ثابت ہے جمہور اس کا انکار نہیں کرتے ہیں، سب سے اہم دلیل جمہور کی فاغسلو وجوهكم ہے کہ لحیہ وجہ میں داخل نہیں ہے، دوسری بات یہ ہیکہ نبی کریم کی وضو کی حکایت کرنے والے جتنے صحابہ ہیں ان سے تخلیل لحیہ کا ثبوت نہیں ہے اگر تخلیل لحیہ واجب ہوتا ہے تو ہر صحابی وضو کی حکایت کے وقت تخلیل لحیہ کا ضرور ذکر کرتے، اتنی بڑی جماعت صحابہ کا تخلیل لحیہ کو ترک کرنا عدم وجوب کی واضح دلیل ہے۔

قوله: لم يسمع عبد الكريم: پہلی سند میں عبدالکریم عن حسان ہے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ عبدالکریم کا سماع حسان سے ثابت نہیں ہے، پس روایت منطقع ہوگئی، لہٰذا روایت میں ضعف پیدا ہوگیا، اس کا جواب یہ ہیکہ آنے والی روایت اس کی تائید کر رہی ہے اس لئے اس کا ضعف ختم ہوجاتا ہے۔

(٢٤) بابُ ما جاءَ في مسحِ الرأسِ: أنه يبدأ بمُقَدَّمِ الرأسِ إلى مؤخَّرِهِ

(٣٥) حدثنا إسحاقُ بنُ موسىٰ الأنْصَارِيُّ، نَا معنٌ نا مَالِكُ بنُ أنَسٍ، عن عَمْرِو بنِ يَحْيىٰ، عن أبِيْهِ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ، أنَّ رسولَ اللّٰهِ ﷺ مَسَحَ رَأسَهُ بِيَدَيْهِ، فَأقْبَلَ بِهِمَا وَأدْبَرَ: بَدَأ بِمُقَدَّمِ رَأسِهِ، ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا إلىٰ قَفَاهُ، ثُمَّ رَدَّهُمَا حَتّٰى رَجَعَ إلى الْمَكَانِ الَّذِيْ بَدَأ

مِنْه، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ.

وفي الباب: عن مُعَاوِيَةَ، والمِقْدَامِ بنِ مَعْدِيْكَرَب، وعائِشَةَ.

قال أبو عيسىٰ: حديثُ عبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ أَصَحُّ شيءٍ في هذا البابِ وأَحْسَنُ، وبِه يَقُولُ الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

سر کا مسح اگلے حصے سے شروع کر کے پچھلے حصہ کی طرف لے جائے

ترجمہ: حدیث (۳۵) عبداللہ بن زید کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے اپنے سر پر اپنے دونوں ہاتھوں سے مسح کیا پس سامنے کی طرف لائے، آپ ان دونوں کو اور پیچھے کی طرف لے گئے اور آپ نے اپنے سر کے اگلے حصے سے مسح شروع کیا پھر آپ اپنے دونوں ہاتھوں کو گدی کی طرف لے گئے، پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو لوٹایا، یہاں تک کہ آپ لوٹ آئے اس جگہ جہاں سے آپ نے ابتداء کی تھی، پھر آپ نے دونوں پاؤں کو دھویا۔

امام ترمذی نے فرمایا عبداللہ بن زید کی حدیث اس باب میں زیادہ صحیح اور بہتر ہے، اور اسی کے قائل امام شافعی احمد اور اسحاق ہیں۔

مسح رأس کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

(۱) امام مالک اور امام احمد کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے، امام شافعی کے یہاں کم سے کم حصے کا مسح فرض ہے، وہ کم سے کم حصہ کتنا ہے؟ ایک قول ہے ایک بال، دوسرا قول ہے تین بال کی مقدار، گویا ان کے نزدیک ادنی ما یطلق علیہ المسح ایک یا تین بال ہے اور پورے سر کا مسح سنت ہے، بعض شوافع کے یہاں اکثر سر کا مسح کرنا فرض ہے، امام ابو حنیفہ کا ایک قول ہے کہ ثلث راس کا مسح فرض ہے؛ لیکن راجح قول ناصیہ کا ہے، یعنی ربع راس کا، احناف کے یہاں متون میں اسی کو ذکر کیا ہے، گویا ائمہ میں امام مالک اور امام احمد ایک طرف ہیں، امام شافعی، امام ابوحنیفہ ایک طرف ہیں، پہلے دونوں حضرات کے نزدیک پورے سر کا مسح ضروری ہے اور احناف وشوافع کے یہاں بعض سر کا مسح ضروری ہے، پھر بعض کی مقدار میں احناف وشوافع میں اختلاف ہے۔

---

(۱) وضو کے فرائض میں مسح رأس ہے، یہ تو متفق علیہ ہے صرف مقدار فرض میں اختلاف ہے۔

اختلاف کی بنیاد:

اختلاف کی اصل بنیاد یہ ہیکہ وامسحو برؤسکم میں باءزائد ہے یاغیر زائد ہے؟امام مالک اورامام احمد باءکوزائد مانتے ہیں، یہاں باء کےکوئی معنی نہیں ہیں،صرف کلام میں حسن پیدا کرنے کے لئے ذکر کیا ہے،گویا آیت ہے وامسحو رؤسکم اورظاہر ہے کہ رأس کا اطلاق پورے سر پرہوتا ہے،پورے سرکورأس کہا جاتا ہے،پس قرآن سے معلوم ہوا کہ پورے سر کامسح کرواور یہ چونکہ قرآن سے ثابت ہےاس لئے اس کوفرضیت کا درجہ دیا گیا،امام مالک فرماتے ہیں کہ آیت تیمّم فامسحوا بوجوهکم وأیدیکم میں بھی باءآیا ہےاور یہاں بالاتفاق باءزائد ہے،اور پورے چہرے کامسح ضروری ہے تواسی طرح آیت وضومیں بھی باءزائد ہےاور پورے سر کامسح ضروری ہے،امام مالک کی دوسری دلیل باب کی عبداللہ بن زید کی روایت ہے مسح رأسه بیدیه فأقبل بهما وأدبر آپ نے اقبال اورادبار دونوں کیااور یہ استیعاب ہی کی غرض سے تھا۔

امام ابوحنیفہ اورامام شافعی باءکوتبعیض کے لئے مانتے ہیں کیوں کہ قرآن میں کوئی حرف زائد نہیں ہوتا ہے کوئی نہ کوئی معنی ضرور دیتا ہے،اس لحاظ سے تقدیری آیت ہوگی وامسحوا بعض رؤسکم بعض سر کامسح کرو، یہاں تک امام شافعی اورامام ابوحنیفہ متفق ہیں،البتہ بعض حصے کی تعیین میں دونوں میں اختلاف ہے،امام شافعی فرماتے ہیں بعض مطلق ہے اورمطلق کا قاعدہ ہے المطلق یجری علی اطلاقه اس لئے کم ازکم حصہ جس پرمسح کا اطلاق ہوسکتا ہےوہ ایک بال یا تین بال ہے،لہٰذاقرآن سےایک یا تین بال کےمسح کا ثبوت ملتا ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن نے ہاتھ دھونے کی حد بیان کی ہے أیدکم إلی المرافق پاؤں کی حد بیان کی ہے وأرجلکم إلی الکعبین، لیکن سر کی حد بیان نہیں کی،گویا سر کے حد بیان کرنے میں آیت مجمل ہے،اور مجمل کی جب تک تفسیر نہ آجائے اس پرعمل نہیں ہوسکتا ہے،لہٰذااس اجمال کی تفصیل کے لئے ہم نے احادیث کا تتبع کیا،مسلم ج۱رص۱۳۴ کی روایت ہے مغیرہ بن شعبہ سے ومسح علی ناصیة (۱)اسی طرح ابوداؤد(۲) میں بھی ناصیہ کا ذکر ملتا ہے،گویا نبی کریم سے کم ازکم ناصیہ پرمسح کرنا ثابت ہے،لہٰذامسلم کی روایت مجمل قرآن کی تفصیل ہوگئی،مسلم کی یہ روایت مفسّر اورقرآن کی آیت مفسَّر ہوئی اورقاعدہ ہے کہ مجمل کی تفسیر کوئی دلیل کرےتو جوحالت مفسَّر کی ہوگی وہ حالت مفسِّر کی

(۱) مسلم شریف۱ر۱۳۴،یاسر ندیم دیوبند

(۲) ابوداؤدمیں ہے عن المغیرة بن شعبة أن رسول اللهﷺ توضأ ومسح ناصیته،باب بالمسح علی الخفین،رقم الحدیث:۱۵۰

ہوگی،لہٰذا مفسَّر ومسح علی ناصیة یہ بھی قطعی سمجھا جائیگا،معلوم ہوا کہ کم از کم مقدار ناصیہ پر مسح کرنا فرض ہے اگر مقدار ناصیہ سے کم کافی ہوتا تو نبی کریم سے ضرور ایک مرتبہ بھی ثابت ہوتا،لیکن حضور سے مقدار ناصیہ سے کم ثابت نہیں ہے۔

امام مالک کی دلیل کا جواب:

امام مالک اور امام احمد نے آیت وضو کو آیت تیمّم پر قیاس کیا ہے؛ حالاں کہ یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ چہرہ کا مسح کرنا یہ غسل وجہ کا خلیفہ ہے اور غسل وجہ میں استیعاب ضروری ہے،لہٰذا خلیفہ میں بھی استیعاب ضروری ہونا چاہئے اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ اصل اور خلیفہ کا حکم ایک ہوتا ہے اس لئے مسح راس کو تیمّم پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، نیز غسل کے اندر تشدید ہوتی ہے اور مسح کے اندر تخفیف ہوتی ہے پس تخفیف کا تقاضہ یہ ہیکہ پورے سر کا مسح ضروری نہ ہو جیسے کہ مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین میں استیعاب ضروری نہیں ہے۔

قوله: فأقبل بهما وأدبر: دونوں ہاتھ سے آپ نے مسح کیا اور مسح میں اقبال بھی کیا اور ادبار بھی کیا،اقبال وادبار کی تفسیر کیا ہے؟ راوی اس کی تفسیر بیان کرتے ہیں بدأ بمقدم رأسه سر کے مسح میں ابتداء آپ نے سر کے اگلے حصے سے کیا، ثم ذهب بهما إلى قفاه پھر ہاتھ کو حرکت دے کر گدی تک لے گئے یعنی پچھلے حصے تک اور پیچھے کے حصے سے آپ نے ہاتھ کو واپس کیا، یہاں تک کہ آپ اسی مکان تک پہونچ گئے جس مکان سے آپ نے ابتداء کی تھی، بظاہر یہ اقبال وادبار کی تفسیر ہو رہی ہے، ذکر میں پہلے أقبل ہے لہٰذا أقبل کے معنی ہوئے اگلے حصے سے مسح کی ابتداء کرنا اور پیچھے حصے تک ہاتھ کو لے جانا اور أدبر کے معنی ہوئے پیچھے سے ہاتھ گذار کر آگے کی طرف لانا۔

سوال یہ ہیکہ کیا یہ اقبال اور ادبار کی تفسیر صحیح ہے؟ لغت میں اقبال کے معنی آتے ہیں التوجه إلى القبل آگے کی طرف متوجہ ہونا، یعنی پیچھے سے آگے کی طرف آنا اور ادبار کے معنی آتے ہیں التوجه إلى الدبر آگے سے پیچھے کی طرف آنا اس لحاظ سے أقبل کا مطلب ہوا کہ پیچھے کی طرف سے ہاتھ گذار کر آگے کی طرف لایا اور أدبر کا مطلب ہوا آگے سے پیچھے کی طرف ہاتھ کو لایا، اس لحاظ سے دیکھا جائے تو راوی نے اقبال اور ادبار کی جو تفسیر بیان کی ہے وہ لغت کے بالکل خلاف ہے، راوی اقبال کی تفسیر کر رہے ہیں بدأ بمقدم رأسه آپ نے سر کے اگلے حصے سے ابتداء کیا اور سر کے اگلے حصے سے ابتداء کرنے کو ادبار کہا جاتا ہے، اقبال نہیں کہا جاتا ہے، لہٰذا راوی کی یہ تفسیر لغت کے بالکل خلاف ہے، بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ جو تفسیر راوی نقل کر رہے ہیں وہ بھی صحیح ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے کہ جو تفسیر یہاں راوی نقل کر رہے وہ بھی صحیح ہے، اقبال کے معنی ہیں آگے سے پیچھے کی طرف آنا، اگر یہ تفسیر

صحیح نہ ہوتی تو راوی کیسے بیان کرتے، لیکن جمہور کہتے ہیں کہ یہ تفسیر صحیح نہیں ہے، راوی کی تفسیر کو صحیح بنانے کے لئے تاویل کرنی پڑیگی، اور تاویل یہ ہے کہ بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه یہ اقبال کی تفسیر نہیں ہے؛ بلکہ یہ ادبار کی تفسیر ہے، اور اگلا ٹکڑا یہ اقبال کی تفسیر ہے ادبار کی نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں، جب ذکر کے اندر اقبال پہلے آیا تو اس کی تفسیر بھی پہلے ہونی چاہئے، یہاں راوی نے اس کے خلاف کیوں کیا، اس کا جواب آسانی سے دے دیں گے کہ کلام کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ اجمال میں جس کو مقدم کیا ہے اس کو تفصیل میں مؤخر کر دیا جاتا ہے اور جو مؤخر ہوتا ہے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے، اس کو معانی میں لف ونشر غیر مرتب کہتے ہیں، گویا راوی نے لف ونشر غیر مرتب کا طریقہ اختیار کیا ہے۔

دوسری بات: اس تقدیم وتاخیر میں راوی کو بتلانا ہے کہ أقبل و أدبر میں جو واؤ ہے وہ واو عاطفہ ہے، جو مطلق جمع کے لئے آتا ہے، ترتیب کے لئے نہیں آتا ہے، اب راوی کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ذکر میں أقبل مقدم ہے اور أدبر مؤخر ہے؛ لیکن حضور کے عمل میں ادبار مقدم ہے، اقبال مؤخر ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے جب عمل میں ادبار مقدم ہے تو ذکر میں بھی ادبار کو مقدم کرنا چاہئے تاکہ ذکر اور عمل میں مطابقت ہو جاتی آخر لف ونشر غیر مرتب کی کیا وجہ ہے؟

علامہ کشمیری فرماتے ہیں: عرب کا دستور ہے جب کلام میں اقبال وادبار دونوں کا ذکر کیا جاتا ہے تو اقبال کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور ادبار کو بعد میں ذکر کرتے ہیں، جیسے امرؤالقیس نے سبع معلقات میں گھوڑے کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے

مِکر مِفر مقبل مدبر معا — کجلمود صخر حطه السیل من عل(۱)

یہ گھوڑوں کی رفتار کی تعریف کرتے ہوئے مقبل، مدبر کہا ہے، دیکھو امرؤالقیس نے یہاں اقبال کو پہلے ذکر کیا ہے، اسی طرح حضرت خنساء کے کلام میں بھی اقبال وادبار کا ذکر ہے اور پہلے اقبال کو ذکر کیا ہے، پس معلوم ہوا کہ عرب ذکر میں اقبال کو مقدم کرتے ہیں اس لئے راوی نے بھی اقبال کو مقدم کیا ہے؛ اگرچہ عمل میں اقبال مؤخر ہے، اس کی سب سے واضح دلیل کہ حضور نے پہلے ادبار کیا پھر اقبال کیا، بخاری کی روایت مسح رأس کے سلسلے میں ہے فمسح رأسه فأدبر به وأقبل (۲) یہاں ادبار مقدم ہے پس معلوم ہوا کہ بدأ بمقدم رأسه الخ یہ ادبار کی تفسیر ہے اقبال کی نہیں اور ثم ردهما إلى المكان الخ یہ اقبال کی تفسیر ہے اب راوی کی یہ تفسیر لغت کے بھی مطابق ہو جائیگی۔

---

(۱) شرح المعلقات السبع باب المعلقة ۱/۱۶۱

(۲) صحیح البخاری، باب الوضوء من التور، رقم الحدیث: ۱۹۹

فائدہ: یہاں ایک بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں مسح کے اندر تکرار نہیں ہے؛ بلکہ ہاتھ کی حرکت کا تکرار ہے، مسح ایک ہے ہاتھ کی حرکت میں تعدد و تکرار ہے، اسی تعدد و تکرار کو بعض لوگوں نے مسح مرتین سے تعبیر کر دیا ہے جو حقیقت میں مسح مرۃ ہے(۱) بعض جگہ پر راوی نے بھی ہاتھ کی حرکت کے تکرار کو مسح کے تکرار سے تعبیر کر دیا ہے؛ حالانکہ روایتوں میں مسح کا تکرار نہیں ہے۔

مسح رأس کا طریقہ:

منیہ کے شارح صاحب کبیری نے مسح کا طریقہ یہ ذکر کیا ہے کہ دونوں ہاتھ بھگا کر، خنصر، بنصر اور وسطیٰ کو ملا لو اور مسبحہ اور ابہام کو الگ کر دو اسی طرح دونوں ہاتھ کی ہتھیلی کو بھی الگ رکھو اور تینوں انگلیوں کو سر کے اگلے حصے پر رکھو اور اس کو کھینچ کر گدی تک لے جاؤ اور پیچھے سے لوٹتے وقت دونوں ہتھیلی کے حصے سے مسح کرو، پھر مسبحہ سے کان کے بطن کا اور ابہام سے کان کے ظاہر کا مسح کرو، (۲) لیکن علامہ ابن ہمام نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اتنے تکلف کی کیا ضرورت ہے، شاید صاحب کبیری یہ سمجھتے ہیں اگر ہتھیلی کے حصے کو ابتداء میں استعمال کر دیا تو وہ ماء مستعمل ہو جائیگا، حالانکہ ماء مستعمل کی تعریف یہ ہے کہ جب تک عضو سے جدا نہ ہو وہ مستعمل نہیں ہوتا ہے، ابن ہمام کا مقصد یہ ہے کہ ایک ہی مرتبہ میں سارا کام کر لو، لیکن لوگوں نے ابن ہمام کی تردید کی ہے اور صاحب کبیری کے طریقے کو سراہا ہے، کیوں کہ اگر چہ پانی مستعمل نہیں ہوا ہے، لیکن ایک پانی کا دوبارہ استعمال کرنا اچھی بات نہیں ہے۔

(۲۵) بابُ ما جاء أنه يبدأُ بمؤخرِ الرأسِ

(۳٦) حدثنا قُتَيْبَةُ، نا بِشْرُ بنُ المُفَضَّلِ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ محمدِ بنِ عَقِيلٍ، عن الرُّبَيِّعِ، بِنْتِ مُعَوِّذِ بنِ عَفْرَاءَ: أَنَّ النبيَّ ﷺ مَسَحَ بِرَأسِهِ مَرَّتَينِ: بَدَأَ بِمُؤَخَّرِ رَأسِه، ثُمَّ بِمُقَدَّمِه، وبِأُذُنَيْهِ كِلْتَيْهِمَا: ظَهُوْرِهِمَا وبُطُوْنِهِمَا.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ، وحديثُ عبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ أَصَحُّ مِنْ هذا وأَجْوَدُ وقَدْ ذَهَبَ بَعْضُ أهلِ الْكُوْفَةِ إلى هذا الحديثِ مِنهُم وكيعُ بنُ الجَرَّاحِ.

---

(۱) جیسا کہ امام نسائی نے باب عدد مسح الرأس کے ذیل میں عبداللہ بن زید کی روایت ذکر کیا ہے جس میں ہے ومسح برأسه مرتین، نسائی باب عدد مسح الرأس، ص:۱٤

(۲) غنية المستملى في شرح منية المصلي المشتهر بشرح الكبير: مطلب في كيفية استيعاب الرأس، ص:۲۴، مکتبہ سہیل اکیڈمی، لاہور

سر کے پچھلے حصے سے مسح شروع کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۳۶) ابن عقیل حضرت ربیع سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے دومرتبہ اپنے سر کا مسح کیا اپنے سر کے پچھلے حصے سے مسح شروع کیا پھر اس کے اگلے حصے سے اور اپنے دونوں کانوں کا مسح کیا ظاہر کا بھی باطن کا بھی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن ہے اور عبداللہ بن زید کی حدیث (جو اس سے پہلے باب میں آئی ہے) اس سے صحیح اور بہتر ہے، اور بعض اہل کوفہ اس حدیث کی طرف گئے ہیں ان میں سے وکیع بن الجراح ہیں۔

تشریح: پہلے باب کے خلاف یہ دوسرا باب ہے، پہلے باب سے معلوم ہوا کہ مسح رأس کی ابتداء سر کے اگلے حصے سے کیا جائیگا، اس باب میں ہے کہ مسح کی ابتداء سر کے پچھلے حصے کیا جائیگا، امام ترمذی کہتے ہیں: کہ بعض اہل کوفہ کا یہی مسلک ہے اور بعض اہل کوفہ سے مراد وکیع بن الجراح ہیں، بظاہر دونوں باب کی روایت میں تعارض معلوم ہوتا ہے، پہلے باب میں ہے کہ سر کے اگلے حصے سے مسح کی ابتداء کی جائے گی اور اس باب میں ہے کہ سر کے پچھلے حصے سے مسح کی ابتدا ہوگی، امام ترمذی ترجیح کی صورت بیان کرتے ہیں کہ پہلے باب کی روایت صحیح ہے، یا یوں کہو کہ راوی نے اقبال وادبار کا لفظ دیکھ کر یہ سمجھا جیسے ذکر میں اقبال مقدم ہے عمل میں بھی اقبال مقدم ہوگا، اور اقبال کے معنی ہیں پیچھے سے آگے آنا اس لیے انہوں نے سمجھا کہ ابتداء پیچھے سے ہوا ہے، یہ راوی کا قیاس ہے، حضور ﷺ کے عمل کی ابتداء سر کے اگلے حصے سے ہے، یہ تو ترجیح کا طریقہ ہے جس کو امام ترمذی نے اختیار کیا ہے، تطبیق کی شکل بھی نکال سکتے ہیں، اس صورت میں ربیع بنت معوذ کی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ حضور نے کبھی بیان جواز کے لئے مسح کی ابتداء سر کے پچھلے حصے سے کیا تھا؛ گویا آپ نے مؤخر راس سے ابتداء کر کے بتایا کہ اس طرح کرنا بھی جائز ہے، اگر چہ بہتر مقدم رأس سے ابتداء کرنا ہے یہ تطبیق کی صورت ہے، اگر ترجیح کی صورت اختیار کریں تو عبداللہ بن زید کی روایت جو پہلے باب کی روایت ہے اس کو ترجیح ہوگی کیوں کہ پہلے باب کی روایت حفاظ کی روایت ہے جتنے حفاظ راوی ہیں وہ سب اگلے حصے سے ابتداء کی بات نقل کرتے ہیں اور اس باب کی روایت حفاظ کی روایت کے خلاف ہے، اس لئے یہ روایت مرجوح ہوگی۔

قوله مسح برأسه مرتين: دیکھو یہاں صرف ہاتھ کی حرکت میں تکرار ہوا ہے اسی کو انہوں نے مرتین سے تعبیر کیا ہے۔

(٢٦) بابُ ما جاء أن مسحَ الرأسِ مرةٌ

(٣٧) حدثنا قُتَيْبَةُ، نَا بَكْرُ بنُ مُضَرَ، عن ابنِ عَجْلَانَ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ محمدِ بنِ عَقِيلٍ، عـن الرُّبَيِّعِ بِنْتِ مَعوِّذِ بنِ عفْرَاءَ، أَنَّهَا رَأَتِ النبيَّ ﷺ يَتَوَضَّأ، قَالَتْ: مَسَحَ رَاسَهُ وَمَسَحَ مَا أَقْبَلَ مِنْهُ ومَا أَدْبَرَ، وصُدْغَيْهِ، وَأُذْنَيْهِ مَرَّةً وَاحِدَةً.

وفي البابِ: عن عليٍ، وَجَدِّ طلحَةَ بنِ مُصَرِّفِ بنِ عَمْرٍو.

قـال أبـو عيسٰى: حـديـثُ الـرُّبَيِّـعِ حـديـثٌ حسـنٌ صحيحٌ، وقد رُوِيَ مِنْ غَيرِ وَجْهٍ عن الـنبيِّ ﷺ: أَنَّهُ مَسَحَ بِرَأسِهِ مَرّةً: والـعَـمَلُ على هذا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ العِلمِ من أَصْحَابِ النبيِّ ﷺ ومَـن بَـعْـدَهُـمْ، وبِهِ يَقُوْلُ جَعْفَرُ بنُ محمدٍ، وسُفيَانُ الثَّورِيُّ، وابنُ المباركِ، والشافعيُّ وأحمدُ، وإسحاقُ: رَأَوْ مَسْحَ الرَّأسِ مَرَّةً وَاحِدَةً.

(٣٨) حـدثـنـا مـحـمدُ بنُ مَنْصُورٍ قال سَمِعْتُ سفيانَ بنَ عُيَيْنَةَ يقولُ: سَأَلْتُ جَعْفَرَ بنَ محمدٍ عَنْ مَّسْحِ الرَّأسِ أَيُجْزِيُ مَرَّةً؟ فَقَالَ إِيْ وَاللّٰهِ!

سر کا مسح ایک مرتبہ ہے

ترجمہ: حدیث (۳۷) ربیع نے نبی کریم ﷺ کو وضو کرتے دیکھا فرماتی ہیں: آپ نے اپنے سر کا مسح کیا اور مسح کیا اس حصے کا جو سر میں سامنے آتا ہے اور جو پیچھے جاتا ہے اور اپنی دونوں کنپٹیوں کا اور اپنے دونوں کانوں کا ایک مرتبہ۔

امام ترمذی کہتے ہیں ربیع کی حدیث حسن صحیح ہے اور نبی ﷺ سے متعدد سندوں سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے اپنے سر کا مسح ایک مرتبہ کیا اور صحابہ اور بعد کے لوگوں میں اکثر اہل علم کے نزدیک عمل اسی پر ہے، اسی کے قائل ہیں جعفر صادق، سفیان ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق یہ سب ایک مرتبہ سر کے مسح کے قائل ہیں۔

حدیث (۳۸) ابن عیینہ کہتے ہیں میں نے جعفر صادق سے سر کے مسح کے بارے میں پوچھا کیا ایک مرتبہ کافی ہو جاتا ہے؟ انہوں نے فرمایا ہاں۔

مسح رأس میں تکرار مسنون ہے یا نہیں؟

جمہور اور امام ابوحنیفہ مسح رأس میں تکرار کی سنیت کے قائل نہیں ہیں، امام ابوحنیفہ کی ایک روایت حسن بن زیاد

سے ہے کہ ایک ہی پانی سے اگر ہاتھ کو سر پر تین بار پھیر لیا جائے تو جائز ہے اگر تین پانی سے تین مرتبہ سر کا مسح کیا جائے تو اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ احناف کی کتابوں میں تین طرح کا قول ملتا ہے، ایک قول کراہت کا ہے، دوسرا قول بدعت کا ہے، مگر قاضی خان نے ذکر کیا ہے کہ نہ تو یہ سنت ہے نہ بدعت، نہ ہی مکروہ بلکہ اس کو زیادہ سے زیادہ جائز کہا جا سکتا ہے، محققین احناف نے قاضی خان کی بات کو ترجیح دی ہے، باقی امام صاحب کا مسلک یہی ہے کہ مسح رأس میں تکرار نہیں ہے، امام شافعی کا ایک قول جس کو امام ترمذی نقل کر رہے ہیں وہ جمہور اور امام صاحب کے مطابق ہے؛ لیکن امام نووی اور دوسرے محققین شوافع کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں دیگر اعضائے وضو کی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہے، بظاہر نووی اور امام ترمذی کے بیان میں اختلاف ہے، تطبیق کی صورت یہی ہے کہ امام شافعی کا دو قول ہے ایک قول قدیم جو جمہور کے مطابق ہے جس کو امام ترمذی نے نقل کیا ہے، دوسرا قول جدید جس کو نووی نے ذکر کیا ہے، پہلے بھی بتایا تھا کہ امام شافعی کا قول قدیم عام طور پر امام ابوحنیفہ کے مطابق ہوتا ہے، اختلاف قول جدید میں ہے، اگر یہ تطبیق کی شکل نہ بن سکے تو ترجیح نووی کے قول کی ہوگی، اس لئے کہ شوافع کے یہاں عمل اسی پر ہے کہ مسح رأس میں تثلیث مسنون ہے۔

امام شافعی کے دلائل:

امام شافعی کی ایک دلیل حضرت علی کی روایت ہے جس میں حضرت علی نے حضور کے وضو کی کیفیت نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے أن النبي ﷺ توضأ ثلاثا ثلاثا (۱) روایت سے معلوم ہوا کہ نبی ﷺ وضو میں اعضاء وضو کا غسل تین بار کیا اسی طرح اعضاء وضو کا مسح بھی تین بار کیا۔

دوسری دلیل: امام ابوداؤد نے حضرت عثمان سے وضو کی کیفیت نقل کی ہے اس میں ہے ومسح برأسه ثلاثا کہ سر کا تین مرتبہ مسح کیا۔

عقلی دلیل: قیاس کا تقاضہ ہے کہ جب اعضاء مغسولہ میں تکرار ہے، تو عضو ممسوح میں بھی تکرار ہونا چاہیے گویا امام شافعی نے اعضاء مغسولہ پر عضو ممسوح کو قیاس کیا ہے۔

مخالف روایت کا جواب:

امام صاحب فرماتے ہیں کہ مسح رأس کے سلسلے میں دو طرح کی روایتیں ہیں یا تو مسح رأس کے بارے میں تعداد کا

(۱) مسند احمد شاکر: باب مسند علي بن أبي طالب، رقم الحدیث: ۹۲۸

کوئی ذکر نہیں ہے حالانکہ دیگر اعضاء کے بارے میں ثلاثا ثلاثا کی تصریح ہے اگر مسح راس میں تثلیث ہوتی تو جیسے دیگر اعضاء میں ثلاثا کی تصریح ہے مسح رأس میں بھی ثلاثا کی تصریح ہوتی، یہاں عدد کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مسح رأس میں تکرار نہیں ہے، اسی طرح بعض روایتوں میں مسح رأس مرة کی تصریح ہے اور جب مرة کی تصریح موجود ہے تو تثلیث کو سنت یا مستحب کیسے کہا جاسکتا ہے۔

حضرت عثمان کی حدیث کا جواب:

حضرت عثمان کی حدیث جس میں مسح برأسه ثلاثا ہے اس کے بارے میں ابوداؤد نے کہا ہے: أحاديث عثمان الصحاح كلها تدل أن مسح الرأس مرة (۱) کہ حضرت عثمان کی جتنی صحیح حدیثیں ہیں سب میں مسح رأس مرة کا ذکر ہے، لہٰذا ابوداؤد نے فیصلہ کردیا کہ حضرت عثمان کی روایت میں جہاں ثلاثا کا لفظ ہے وہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ حضرت عثمان کی جتنی بھی صحیح روایتیں ہیں اس میں یا تو مرة کی تصریح ہے یا تعداد کا ذکر نہیں ہے، لہٰذا جہاں روایت میں ثلاثا ثلاثا ہے وہ مجمل روایت ہے، اور دوسری تفصیلی روایت سے مسح رأس کو مستثنی کردیا جائیگا کہ تین تین اعضاء مغسولہ میں سے ہے، عضو ممسوح میں نہیں ہے،

عقلی دلیل کا جواب:

امام شافعی کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ مسح کو غسل پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیوں کہ غسل کے اندر تشدید ہے اور مسح کے اندر تخفیف ہے، تخفیف کو تشدید پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، لہٰذا غسل کو غسل پر قیاس کیا جاسکتا ہے مسح کو غسل پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، البتہ مسح کو مسح پر قیاس کیا جاسکتا ہے، اور جہاں مسح کی اجازت ہے جیسے تیمّم، مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین میں کہیں بھی تثلیث نہیں ہے، پس جب دیگر مسحوں میں تثلیث کا ذکر نہیں ہے تو قیاس کا تقاضہ ہے کہ مسح رأس میں بھی تثلیث نہیں ہونا چاہئے، ایک جواب صاحب ہدایہ نے دیا کہ اگر تین بار نئے پانی سے مسح کیا جائے تو مسح، مسح نہیں رہ جائیگا بلکہ وہ غسل بن جائیگا، پس تثلیث کی صورت میں مسح کی حقیقت ہی فوت ہوجائیگی۔

جمہور کی دلیل:

جمہور کی طرف سے حافظ ابن حجر نے ایک مضبوط استدلال پیش کیا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ میں ہے کہ حضور نے وضو

---

(۱) ابوداؤد، باب صفة وضوء النبي ﷺ، رقم الحديث:۱۰۸

کیا ہاتھ دھویا، کلی کیا، ناک میں پانی ڈالا، سر کا مسح کیا، پاؤں دھویا، ابن خزیمہ کی اس روایت میں تفصیل ہے کہ سر کے مسح کے علاوہ باقی تمام اعضاء کا تین مرتبہ غسل کیا اور سر کا مسح ایک بار کیا اور وضو سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے فرمایا هکذا الوضو فمن زاد علی هذا فقد ظلم وعصی اس پر جس نے زیادتی کی اس نے ظلم وتعدی کیا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ چونکہ اس حدیث میں نبی کریم نے سر کا مسح صرف ایک بار کیا لہٰذا جو ایک بار سے زیادہ مسح کرے گا اس نے ظلم کیا جس طرح اعضاء مغسولہ میں تین سے زیادہ غسل کرنا ظلم میں داخل ہے، اسی طرح مسح ایک سے زائد بار کرنا ظلم واساءت میں داخل ہے۔(۱)

(۲۷) بابُ ما جاءَ أنه يأخذُ لرأسِه ماءً جديداً

(۳۹) حدثنا عَلِيُّ بنُ خَشْرَمٍ، نا عبدُ اللّٰهِ بنُ وَهْبٍ، نا عَمَرُو بنُ الحَارِثِ، عن حِبَّانَ بنِ وَاسِعٍ، عن أبِيهِ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ، أَنَّهُ رَأى النبيَّ ﷺ تَوَضَّأ، وَأَنَّهُ مَسَحَ رَأسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلِ يَدَيْهِ.

قال أبو عيسٰى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وَرَوَى ابنُ لَهِيْعَةَ هٰذا الحديثَ عن حِبَّانَ بنِ وَاسِعٍ عن أبيه عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ أَنَّ النبيَّ ﷺ تَوَضَّأ وَأَنَّهُ مَسَحَ رَأسَهُ بِمَاءٍ غَبَرَ مِنْ فَضْلِ يَدَيْهِ.

وَرِوَايَةُ عَمْرِو بنِ الحَارِثِ، عن حِبَّانَ أَصَحُّ: لِأَنَّهُ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ هذا الحديثُ عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ وَغَيْرِه: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَخَذَ لِرأسِه مَاءً جَدِيْداً.

والعَمَلُ علٰى هذا عندَ أَكْثَرِ أَهْلِ العِلْمِ: رَأَوْ أَنْ يأخُذَ لِرَأسِه مَاءً جَدِيداً.

---

(۱) امام نسائی نے دو روایت ذکر کی ہے جس میں مسح رأس مرةً کا تذکرہ ہے عن عبد خير قال اتينا علي بن طالب وقد صلى فدعا بطهور فقلنا ما يصنع به وقد صلى ما يريد إلا ليعلمنا فأتى بإناء فيه ماء وطست فأفرغ من الإناء على يده فغسلها ثلاثا ثم مضمض واستنشق ثلاثا من الكف الذي يأخذ به الماء ثم غسل وجهه ثلاثا وغسل يده اليمنى ثلاثا ويده الشمال ثلاثا ومسح برأسه مرةً واحدةً ثم غسل رجله اليمنى ثلاثا ورجله الشمال ثلاثا ثم قال من سره أن يعلم وضوء رسول الله فهو هذا: نسائی باب غسل الوجه، اسی طرح باب صفة الوضوء میں ایک روایت نقل کیا ہے جس کے الفاظ ہیں ثم مسح برأسه مسحةً واحدةً، باب صفة الوضوء، رقم الحديث:۹۲

سر کے مسح کے لئے نیا پانی لینا

ترجمہ: حدیث (۳۹) عبداللہ بن زید فرماتے ہیں کہ انہوں نے نبی ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے وضو کیا اور اپنے ہاتھ میں بچے ہوئے پانی کے علاوہ پانی سے سر کا مسح کیا۔

اور ابن لہیعہ نے یہ حدیث حبان بن واسع سے روایت کی ہے کہ آپ نے اپنے سر کا مسح کیا اس پانی سے جو آپ کے ہاتھ میں بچ گیا تھا، اور عمرو بن الحارث کی روایت زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ یہ حدیث متعدد اسانید سے عبداللہ بن زید وغیرہ سے روایت کی گئی کہ نبی ﷺ نے اپنے سر کے لئے نیا پانی لیا، اور اکثر اہل علم کے نزدیک عمل اس روایت پر ہے، وہ اس کے قائل ہیں کہ آدمی اپنے سر کے لئے نیا پانی لے۔

مسح رأس کے لئے نیا پانی لینا ضروری ہے یا نہیں؟

امام شافعی کے نزدیک نیا پانی لینا ضروری ہے، ہاتھ کی بچی ہوئی تری سے مسح کرنا جائز نہیں ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہاتھ کی بچی ہوئی تری سے مسح کرنا جائز ہے، نیا پانی لینا ضروری نہیں، بلکہ مسنون ہے۔

امام شافعی کی دلیل: امام شافعی عبداللہ بن زید کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں تصریح ہے کہ نبی کریم نے سر کا مسح کیا اس پانی سے جو دونوں ہاتھ کا بچا ہوا پانی نہیں تھا بماء غير فضل يديه اس میں تصریح ہے کہ آپ نے مسح رأس کے لئے نیا پانی لیا، امام شافعی کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اعضاء وضو میں سر بھی مستقل عضو ہے یہ کسی کے تابع نہیں ہے، لہٰذا جس طرح ہر عضو کے لئے نیا پانی لینا ضروری ہے سر کے مسح کے لئے بھی نیا پانی لینا ضروری ہے۔

احناف کی دلیل: امام صاحب اس روایت کے دوسرے طریق سے استدلال کرتے ہیں جس کو امام ترمذی نے حبان بن واسع کے دوسرے شاگرد ابن لہیعہ سے روایت کیا ہے اس روایت میں ہے وانه مسح رأسه بماء غبر فضل يديه اس میں غین، باء، راء ماضی کا صیغہ ہے، غبر کے معنی آتے ہیں بقی کے اس روایت کا ترجمہ ہوگا آپ نے سر کا مسح کیا اس پانی سے جو دونوں ہاتھ کا بچا ہوا پانی تھا، یعنی نیا پانی آپ نے نہیں لیا۔

گویا روایت دو طرح پڑھا گیا ہے عمرو بن الحارث، حبان بن واسع سے روایت کرتے ہیں بماء غير فضل يديه اور ابن لہیعہ، حبان بن واسع سے نقل کرتے ہیں، بماء غبر فضل يديه، عمرو بن الحارث کی روایت سے امام

شافعی کی تائید ہورہی ہے اور ابن لہیعہ کی روایت سے احناف کی تائید ہورہی ہے، لیکن بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہورہا ہے، مخرج ایک ہی ہے اور مدار سند عبداللہ بن زید کی روایت ہے، لہٰذا دونوں میں ایک کو ترجیح ہوگی، امام ترمذی نے عمرو بن الحارث کی روایت کو ترجیح دی ہے اور وجہ ترجیح یہ بیان کیا کہ عمرو بن الحارث کی روایت کا متابع موجود ہے اور ابن لہیعہ کا کوئی متابع نہیں ہے۔

ابن لہیعہ کی روایت کی تحقیق:

عبداللہ بن لہیعہ کی یہ روایت دوطرح سے منقول ہے ایک تو وہ جس کو امام ترمذی نے ذکر کیا ہے غبــر مـن فـضـل یـدیـه غین اور باء کے ساتھ جو کے عمرو بن الحارث کی روایت کے مخالف ہے، لیکن ابن لہیعہ کی یہی روایت سنن دارمی (۱) اور مسند احمد میں ہے ان دونوں میں بجائے غبر کے غیر کا لفظ ہے، دارمی اور مسند احمد کی روایت ابن لہیعہ کی وہ بالکل عمرو بن الحارث کے موافق ہے، معلوم ہوا کہ ابن لہیعہ کی روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے، دارمی اور مسند احمد کی روایت موافق ہے اور ترمذی کی روایت مخالف ہے، علامہ کشمیری کا فیصلہ ہے کہ عبداللہ بن زید کی روایت میں صحیح لفظ وہی ہے جو عمرو بن الحارث نقل کرتے ہیں اور ابن لہیعہ کی روایت میں جو غبــر ہے وہ تصحیف ہے، راوی کی غلطی ہے، اس کا حاصل یہ ہوا کہ امام ترمذی کی روایت سے امام شافعی کی ہی تائید ہوتی ہے، اس لئے امام صاحب، ابوداؤد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مسح بـرأسـه من فضل ماء كان في يده (۲) ہے کہ نبی کریم ﷺ نے سر کا مسح کیا ہاتھ کے بچے ہوئے پانی سے، یہ ربیع بنت معوذ کی روایت ہے اور سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

(۱) عبداللہ بن زید کی روایت جس میں بماء غير فضل يده ہے، ملا علی قاری نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس روایت سے زیادہ سے زیادہ مسح رأس کے لئے نئے پانی لینے کی سنیت ثابت ہوتی ہے، روایت میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس سے نئے پانی لینے کی شرطیت یا وجوب کا ثبوت ہو، اس روایت سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ نبی کرم نے سر کے مسح کے لئے نیا پانی لیا، اس سے وجوب کہاں ثابت ہوتا ہے یہ تو آپ کا فعل ہے اور نفس فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوسکتا ہے، اسی بنا پر امام صاحب نئے پانی لینے کو مسنون قرار دیتے ہیں گویا یہ روایت امام صاحب کے خلاف نہیں ہے، امام صاحب نے دونوں

(۱) سنن الدارمی، باب كان رسول الله ﷺ يأخذ لرأسه ماءً جديداً، رقم الحدیث: ۷۳۶

(۲) ابوداؤد، باب صفة وضوء النبي ﷺ، رقم الحدیث: ۱۳۰

روایت پر عمل کیا ہے، ربیع کی روایت کو جواز پر محمول کیا اور عمرو بن الحارث کی روایت کو سنیت پر محمول کیا ہے۔

(۲) ممکن ہے کہ ہاتھ دھونے کے بعد ہاتھ میں تری بالکل باقی نہ رہی ہو اور اگر ہاتھ کی تری نہ رہے تو ہم بھی قائل ہیں کہ نیا پانی لینا ضروری ہے، پس عمرو بن الحارث کی روایت کو تری کے ختم ہونے پر محمول کردیں اور ابوداؤد کی روایت کو تری کے ہونے پر محمول کردیں اس طرح دونوں روایت میں تطبیق بھی ہوجائیگی۔

عقلی دلیل: قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ نیا پانی لینا ضروری نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ پانی مستعمل اس وقت ہوتا ہے جب کہ پانی عضو سے جدا ہوجائے ہاتھ دھونے کے بعد جب تک تری ہاتھ میں باقی ہے اس کو مستعمل نہیں کہا جائیگا، لہٰذا اگر اس تری کو مسح رأس کے اندر استعمال کیا جائے تو یہ مستعمل کا استعمال نہیں ہے۔

(۲۸) بابُ مسحُ الأذنينِ ظاهرِهما وباطِنِهما

(٤٠) حدثنا هَنَّادٌ، نا ابنُ إدريسُ، عن ابنِ عَجْلَانَ، عن زَيْدِ بنِ أَسْلَمَ، عن عَطَاءِ بنِ يَسَارٍ، عن ابنِ عباس: أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم مَسَحَ بِرَأسِهِ وأُذُنَيْهِ ظَاهِرِهِمَا وَبَاطِنِهِمَا.

وفي البابِ: عن الرُّبَيِّعِ، قالَ أبوعيسىٰ: حديثُ ابنِ عباسٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

والعملُ علٰى هذا عند أكثرِ أهلِ العلمِ: يَرَوْنَ مَسْحَ الأُذُنَيْنِ ظُهُوْرِهِمَا وَبُطُوْنِهِمَا.

کانوں کے اندر اور باہر کا مسح کرنا

ترجمہ: حدیث (۴۰) ابن عباس فرماتے ہیں: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کا مسح کیا اور اپنے دونوں کانوں کے ظاہر کا بھی اور باطن کا بھی۔

اور اس پر اکثر اہل علم کے نزدیک عمل ہے، وہ دونوں کانوں کے مسح کے قائل ہیں، ان کے ظاہر کا بھی اور باطن کا بھی۔

کان کے مسح کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب:

ابن شہاب زہری فرماتے ہیں: کان کے دونوں حصوں کا غسل ہوگا؛ کیوں کہ کان چہرے سے متعلق ہے، لہٰذا جیسے چہرے کا غسل ہوگا کان کا بھی غسل ہوگا، امام شافعی فرماتے ہیں چہرے کے ساتھ کان کے باطن کا غسل کیا جائیگا

اور سر کے مسح کے ساتھ کان کے ظاہر کا مسح کیا جائیگا، اسحاق بن راہو یہ کہتے ہیں کان کے ظاہر و باطن دونوں کا مسح ہوگا، مگر اتنا ہے کہ باطن کا مسح چہرہ دھوتے وقت کیا جائیگا اور کان کے ظاہر کا مسح سر کے مسح کے ساتھ کیا جائیگا، جمہور کا مسلک یہ ہیکہ کان کا صرف مسح ہوگا، کان عضو ممسوح میں ہے، عضو مغسول نہیں ہے، ائمہ اربعہ اسی کے قائل ہیں، امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں جمہور کا مسلک ثابت کیا ہے کہ کان کا ظاہر و باطن عضو ممسوح ہے اور سر کے تابع ہے، باب کی روایت عبداللہ بن عباس کی ہے اس سے دو بات ثابت ہورہی ہے، ایک تو یہ کہ کان کا دونوں حصہ ممسوح ہے، مغسول نہیں ہے، دوسرا مسئلہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ کان سر کے تابع ہے، چہرہ کے تابع نہیں ہے۔

کان کے ظاہر و باطن کے مسح کا طریقہ:

نسائی وابن ماجہ میں عبداللہ بن عباس کی روایت میں اس کا طریقہ ذکر کیا گیا ہے کہ کان کے باطن کا مسح سباحتین سے کیا جائیگا یعنی مسبحہ والی انگلی سے کان کے باطن کا مسح کیا جائیگا اور دونوں ابہام سے کان کے ظاہر کا مسح کیا جائیگا (۱) احناف کے یہاں بھی یہی طریقہ ہے۔

(۲۹) بابُ ما جاءَ أنَّ الأذنينِ من الرأسِ

(٤١) حدثنا قُتَيْبَة، نَا حَمَّادُ بنُ زَيْدٍ، عن سِنَانَ بنِ رَبِيْعَةَ، عن شَهْرِ بنِ حَوْشَبٍ، عن أبي أمَامَةَ قالَ: تَوَضَّأ النَّبِيُّ ﷺ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثاً وَيَدِيْهِ ثَلَاثاً، ومَسَحَ بِرَأسِهِ، وقالَ: "الأُذُنَانِ مِنَ الرَّأسِ" قال أبوعيسى: قال قُتَيْبَةُ: قال حَمَّادُ: لا أدْرِيْ هٰذا مِن قَولِ النبيِّ ﷺ أو مِن قَولِ أبي أُمَامَةَ، وفي الباب: عن أنَسٍ.

قال أبوعيسى: هذا حديثٌ لَيْسَ إسْنَادُهُ بِذَاكَ الْقَائِمِ، وَالْعَمَلُ عَلىٰ هٰذَا عندَ أكْثَرِ أهلِ الْعِلمِ من أصْحَابِ النبيِّ ﷺ ومَن بَعْدَهُمْ أنَّ الأُذُنَينِ مِنَ الرَّأسِ، وبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُ وابنُ المُبَارَكِ وَأحْمَدُ وإسحاقُ.

وقالَ بَعْضُ أهْلِ العِلْمِ: مَا أقْبَلَ مِنَ الأُذُنَيْنِ فَمِنَ الْوَجْهِ، وَمَا أدْبَرَ فَمِنَ الرَّأسِ.

قَالَ إسْحَاقُ: وَاخْتَارُ أنَّ يُمْسَحَ مَقَدَّمُهُمَا مَعَ وَجْهِهِ، وَمُؤَخَّرُهُمَا مَعَ رَأسِهِ.

(۱) مسح برأسه وأذنيه بالطنهما بالسباحتين وظاهرهما بإبهاميه، سنن النسائي بأحكام الألباني باب مسح الأذنين مع الرأس، رقم الحديث:۱۰۲، ابن ماجة باب أول الكتاب، رقم الحديث:۳۵۳

دونوں کان سر کا جز ہے

ترجمہ: حدیث (۴۱) حضرت ابوامامہ کہتے ہیں آپ ﷺ نے وضو کیا پس آپ نے تین مرتبہ اپنے چہرے کو دھویا اور تین مرتبہ اپنے دونوں ہاتھ کو دھویا اور اپنے سر کا مسح کیا اور فرمایا کہ دونوں کان سر کا جز ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: قتیبہ نے کہا حماد کہتے ہیں: کہ میں نہیں جانتا کہ یہ یعنی الاذنان من الرأس نبی کا قول ہے یا ابوامامہ کا قول ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند مضبوط نہیں ہے اور صحابہ اور بعد کے لوگوں میں اکثر اہل علم کے نزدیک اس پر عمل ہے کہ دونوں کان سر میں شامل ہے، یہی رائے سفیان ثوری، ابن المبارک، احمد اور اسحاق کی ہے اور بعض اہل علم نے کہا کانوں کا جو حصہ سامنے ہے وہ چہرہ میں داخل ہے اور جو حصہ پیچھے ہے وہ سر میں داخل ہے، امام اسحاق نے فرمایا میں اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ کانوں کے سامنے کے حصے کا چہرہ کے ساتھ مسح کیا جائے اور پچھلے حصے کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے۔

سر کے مسح سے بچا ہوا پانی کان کے مسح کے لئے کافی ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہ کے نزدیک سر کے مسح سے بچا ہوا پانی کان کے مسح کے لئے کافی ہے، نیا پانی لینے کی ضرورت نہیں ہے، امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی مسلک ہے، امام ترمذی نے سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ کان کے مسح کے لئے نیا پانی لینا ضروری ہے، ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک کے نزدیک نیا پانی لینا سنت ہے، معلوم ہوا کہ امام مالک کا دونوں طرح کا قول ہے۔

دلائل: (۱) امام صاحب کی دلیل یہی باب کی حضرت ابوامامہ کی حدیث ہے جس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے تین مرتبہ چہرے کو دھویا، تین بار دونوں ہاتھ کو دھویا، اور سر کا مسح کیا اور آپ نے فرمایا الأذنان من الرأس یہاں من تبعیضیہ ہے مطلب ہے الأذنان بعض الرأس کہ دونوں کان سر کا ایک حصہ ہے، سر کے تابع ہے لہٰذا سر کے بچے ہوئے پانی سے کان کا مسح کرنا کافی ہے۔

(۲) موطا مالک کی روایت ہے جس میں ہے کہ جب انسان سر کا مسح کرتا ہے تو سر کے گناہ نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ دونوں کان کے گناہ بھی نکل جاتے ہیں، (۱) یہاں حضور نے سر کے ساتھ کان کو بھی شامل کر دیا ہے، معلوم ہوا

(۱) موطا مالک، باب جامع الوضوء، رقم الحدیث: ۸۴ - نسائی، باب مسح الأذنين مع الرأس، رقم الحدیث: ۱۰۳

کہ کان سر کا حصہ ہے، سر سے علیحدہ نہیں ہے، امام شافعی اس حدیث کی تاویل کرتے ہیں کہ الأذنان من الرأس کا مطلب ہے کہ جو حکم سر کا ہے وہی حکم کان کا بھی ہے، یعنی جیسے سر عضو ممسوح ہے اسی طرح دونوں کان بھی عضو ممسوح ہے، دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں کان سر کے تابع ہے، لہٰذا دونوں کا مسح اس وقت ہوگا جب سر کا مسح ہوگا۔

الأذنان من الرأس پر کلام:

یہ روایت امام ترمذی کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے امام ترمذی اس پر کلام کر رہے ہیں کہ حماد کہتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم الأذنان من الرأس یہ حضور کا قول ہے یا ابوامامہ کا قول ہے، یعنی یہ مرفوع روایت ہے یا موقوف ہے اس کا ہمیں علم نہیں ہے، اس کلام کا حاصل یہ ہے جب اس کے مرفوع ہونے میں شبہ ہوگیا تو پھر احناف کے لئے اس سے استدلال کرنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

امام ترمذی کے کلام کا جواب:

ہمیں احادیث کے طرق کو تلاش کرنا چاہئے کہ الأذنان من الرأس مرفوع ہے یا صحابی کا قول ہے، حماد نے اس حدیث کے مرفوع ہونے میں شبہ ظاہر کیا ہے، یقینی طور پر انہوں نے مرفوع ہونے کی نفی نہیں کی ہے، علامہ جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ میں اس حدیث کے مختلف طرق کو جمع کیا ہے،(۱) یہ روایت آٹھ صحابہ سے مرفوعاً مروی ہے، (۱) عبداللہ بن زید (۲) حضرت ابوامامہ (۳) ابوہریرہ (۴) عبداللہ بن عباس (۵) ابوموسیٰ اشعری (٦) انس بن مالک (۷) ابن عمر (۸) حضرت عائشہ اس میں بعض طرق ضعیف بھی ہیں، لیکن تعدد طرق کی وجہ سے جبر نقصان ہوجاتا ہے، گویا حسن لغیرہ کے درجہ کی روایت تو ہے ہی ان آٹھ صحابہ میں دو صحابی کی روایت مضبوط سند سے ثابت ہے، ابوامامہ کی روایت اور عبداللہ بن زید کی روایت ان دونوں کی روایت کو ابن ماجہ نے نقل کیا جس میں تصریح ہے کہ الأذنان من الرأس یہ حضور کا قول ہے، چنانچہ ابوامامہ کی روایت میں ہے ان رسول الله قال الأذنان من الراس، اسی طرح عبداللہ بن زید کی روایت ابن ماجہ میں ہے(۲) اس میں بھی اس قول کا انتساب حضور کی طرف کیا گیا ہے، پس ان دونوں روایتوں میں یقین کے ساتھ الأذنان من الرأس کو حضور کا قول قرار دیا ہے، لہٰذا حماد کے شک ظاہر کرنے سے اس حدیث کا مرفوع ہونا نہیں ختم ہوجائیگا، اس لئے کہ یقین اور شک میں ٹکراؤ ہوجائے تو یقین کو ہی ترجیح ہوتی ہے، لہٰذا

---

(۱) نصب الراية، الباب مدخل: ۱۸/۱

(۲) عن عبد الله بن زيد قال: قال رسول الله ﷺ الأذنان من الرأس: ابن ماجہ، باب الأذنان من الرأس، رقم الحدیث: ۴۴۳

امام ترمذی کا اس پر مرفوع، موقوف ہونے میں شک ظاہر کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب: اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ ابوامامہ کا قول ہے تو قاعدہ ہے کہ صحابی کا غیر مدرک بالقیاس قول حکم میں مرفوع کے ہوتا ہے؛ کیوں کہ صحابہ شریعت کے معاملہ میں اپنے قول کو دخل نہیں دے سکتے ہیں، لہٰذا یہ ابوامامہ کا قول مانا جائے تو یہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حکم میں مرفوع کے ہے لہٰذا امام ترمذی کا حماد کے قول سے اس روایت کی تضعیف کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله هذا حديث ليس اسناده بذاك القائم: مذکورہ حدیث پر امام ترمذی نے دوسرا اعتراض یہ کیا کہ اس کی سند مضبوط نہیں ہے، یعنی اس کی سند کمزور ہے، کیا کمزوری ہے؟ اس کو امام ترمذی نے ظاہر نہیں کیا ہے، گول مول بات کہہ کر چلے گئے، اگر امام ترمذی کے پاس اس حدیث کے ضعیف ہونے کی دلیل ہوتی تو اس کی وجہ بھی ضرور بیان کرتے، صرف مبہم طریقے پر جرح کر دینا اور اس کی وجہ بیان نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امام ترمذی بھی اس معاملہ میں مذبذب ہیں، یہاں امام ترمذی کو کھل کر بولنا چاہئے تھا کہ حدیث کیوں صحیح نہیں ہے؛ لیکن صاف بولنے سے امام ترمذی پہلو تہی کر رہے صاف صاف اس لئے نہیں بولتے ہیں کہ اگر بولیں گے، تو ان کا بیان خود ان کے بیان کے خلاف ہو جائیگا، اب ہمیں خود غور کرنا چاہئے کہ اس سند میں کیا خرابی ہے، ہم نے غور کیا تو اس روایت میں تمام راوی صحیحین بخاری ومسلم کے راوی ہیں، حماد بن زید، سنان بن ربیعہ یہ دونوں بخاری ومسلم کے متفق علیہ راوی ہیں، آگے ابوامامہ صحابی ہیں ان پر بھی کلام نہیں ہوسکتا بس کلام شہر بن حوشب پر ہے یہی امام ترمذی کا موضوع بحث ہے۔

شہر بن حوشب محدثین کے نزدیک:

محدثین میں بعض لوگوں نے شہر بن حوشب پر کلام کیا ہے، امام مسلم نے مقدمہ میں ذکر کیا ہے ان شهـــرا تــركوه اور ایک نسخہ میں نــزكوه ہے،(۱) محدثین نے شہر کو چھوڑ دیا ہے یا ان پر طعن کیا ہے، مقدمہ میں امام مسلم نے جتنے رایوں پر کلام کیا ہے وہ متفق علیہ ضعیف نہیں ہیں، امام بخاری نے شہر بن حوشب کی روایت کو بخاری میں تعلیقا ذکر کیا ہے، امام مسلم نے مسلم میں شہر بن حوشب کی روایت کو مسندا بھی ذکر کیا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ بخاری ومسلم کے نزدیک شہر بن حوشب ثقہ راوی ہیں، امام ترمذی، امام بخاری کے حوالے سے کتاب العلل میں نقل کرتے ہیں کہ بخاری فرماتے ہیں شہر حسن الحدیث ہیں، امام نووی شرح مسلم میں شہر بن حوشب کے بارے میں لکھتے ہیں کہ متقدمین علماء سلف نے شہر کی

(۱) صحیح مسلم، باب الكشف عن معايب رواة : ۱۷/۱

توثیق کی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شہر بن حوشب متفق علیہ ضعیف نہیں ہیں؛ بلکہ محققین نے ان کی توثیق کی ہے، جس میں بخاری و مسلم اور نووی شامل ہیں، خود امام ترمذی نے دو جگہ شہر بن حوشب کی روایت کو نقل کیا ہے، جلد ثانی ص:۳۲۶ پر محمود بن غیلان کی روایت ہے، اور اس روایت پر امام ترمذی نے هذا حديث حسن صحيح کا حکم لگایا اگر امام ترمذی کے نزدیک شہر بن حوشب ضعیف راوی ہیں تو ان کی روایت پر کیسے امام ترمذی نے حسن صحیح کا حکم لگایا ہے،؟ (۱) جلد ثانی ص: ۱۵۶ پر شہر بن حوشب کی دوسری روایت نقل کیا ہے اس روایت کے بارے میں امام ترمذی کہتے ہیں هذا حديث حسن یہاں امام احمد کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ قال لا بأس بحديث عبد الحكيم بن بهرام عن شهر بن حوشب کہ عبدالحکیم کی حدیث شہر بن حوشب سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، گویا دو جگہ امام ترمذی نے شہر بن حوشب کو ثقہ قرار دیا ہے، پھر الأذنان من الرأس میں شہر بن حوشب کی سند کو کیسے کہہ دیا کہ ٹھیک نہیں ہے۔

بظاہر سند پر کلام حماد بن زید اور سنان بن ربیعہ کی وجہ سے نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ یہ دونوں تو متفق علیہ راوی ہیں، پس یہی شہر بن حوشب کی وجہ سے سند کو ضعیف کہا ہے، آخر کیا وجہ ہے کہ دو جگہ آپ نے شہر بن حوشب کی حدیث کو صحیح قرار دیا اور یہاں ان کی حدیث کو ليس اسناده بذاك القائم کہہ دیا، کاش کہ امام ترمذی کچھ بول دیتے تو ہم بھی غور کرتے لیکن یہ کیسے بولتے؟ اگر بولتے تو ان کا بیان ان کے ہی خلاف ہو جاتا اس لئے گول مول بات بول کہہ کر نکل گئے، شاید امام ترمذی یہ سوچ رہے ہوں گے کہ اس مسئلے پر پردہ ڈال دوں گا تو پردہ پڑا ہی رہ جائیگا کوئی کھولنے والا کھولے گا نہیں؛ لیکن احناف تو بال کی کھال نکالنے والے ہیں، انہوں نے پردہ اٹھا کر دکھا دیا کہ یہاں آپ کیا کہہ رہے ہیں جب کہ آگے آپ نے کچھ اور کہا ہے، لہٰذا امام ترمذی کا شہر بن حوشب پر کلام کرنا ان کے بھی خلاف ہے اور بڑے بڑے محدثین کے بھی خلاف ہے، اس لئے ان کا یہاں جرح کرنا صحیح نہیں ہے، حدیث پر امام ترمذی کا دونوں کلام غلط اور بے بنیاد ہے۔

---

(۱) امام ترمذی نے شہر بن حوشب کی ایک حدیث باب لا وصية لوارث کے تحت نقل کیا ہے اور اس حدیث پر بھی حسن صحیح کا حکم لگایا ہے، اس جگہ امام ترمذی لکھتے ہیں وسمعت أحمد بن الحسن يقول قال أحمد بن حنبل: لا أبالي بحديث شهر بن حوشب وسألت محمد بن اسماعيل عن شهر بن حوشب فوثقه، ترمذی، رقم الحدیث:۲۱۲۱، باب ماجاء فی التسلیم علی النساء کے ذیل میں شہر بن حوشب کی حدیث کو نقل کیا ہے اور اس پر حسن کا حکم لگا کر لکھتے ہیں: قال أحمد بن حنبل لا بأس بحديث عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب وقال محمد بن اسماعيل: "شهر حسن الحديث وقوى أمره" حدیث نمبر:۳۴۷۴ پر شہر بن حوشب کی حدیث کو نقل کر کے اس پر بھی حسن صحیح غریب کا حکم لگایا ہے، تقریباً بیس سے زائد جگہ پر امام ترمذی نے شہر بن حوشب کی حدیث کو نقل کیا اور کہیں حسن صحيح کہیں حسن، کہیں حسن صحيح غريب کا حکم لگایا ہے، اس لئے اس حدیث پر امام ترمذی کا ليس إسناده بذاك القائم کہنا غلط ہے، مرتب

(٣٠) بابُ في تخليلِ الأصابعِ

(٤٢) حدثنا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ، قَالَا: نَا وَكِيْعٌ، عن سُفيانَ، عن أبي هَاشِمٍ، عن عَاصِمِ بنِ لَقِيْطِ بنِ صَبِرَةَ، عن أبِيهِ، قَالَ: قَالَ النبيُّ ﷺ: "إذَا تَوَضَّأْتَ فَخَلِّلْ الأَصَابِعَ"

وفي البابِ: عن ابنِ عباسٍ، والمُسْتَوْرِدِ، وأبي أيوبَ، قال أبو عيسٰى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

والعَمَلُ على هٰذا عندَ أهلِ العِلمِ أَنَّهُ يُخَلِّلُ أَصَابِعَ رِجْلَيْهِ في الوُضُوْءِ، وبه يَقُولُ أحمدُ وإسحاقُ، وقال إسحَاقُ، يُخَلِّلُ أَصَابِعَ يَدَيْهِ وَرِجْلَيْهِ.

وأبو هَاشِمٍ: اسْمُهُ إسْمَاعِيْلُ بنُ أَبِي كَثِيْرٍ.

(٤٣) حدثنا إبراهيمُ بنُ سَعِيْدٍ، قال: ثنا سَعْدُ بنُ عَبدِ الْحَمِيْدِ بنِ جَعْفَرٍ، قَالَ ثَنَا عبدُ الرحمنِ بنُ أبي الزِّنَادِ، عن موسى بنِ عُقْبَةَ، عن صَالِحٍ مَوْلَى التَّوْأَمَةِ، عن بنِ عباسٍ: أَنَّ رسولَ اللّٰهِ ﷺ قال: "إذَا تَوَضَّاتَ فَخَلِّلْ أَصَابِعَ يَدَيْكَ وَرِجْلَيْكَ"

قال أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ.

(٤٤) حدثنا قُتَيْبَةُ قَالَ: ثنا ابنُ لَهِيْعَةَ، عن يَزِيْدَ بنِ عَمْرٍو، عن أبي عبدِ الرحمنِ الحُبُلِّيِّ، عن المُسْتَوْرِدِ بنِ شَدَّادِ الفِهْرِيِّ، قال: رَأيتُ النبيَّ ﷺ إذَا تَوَضَّأَ دَلَكَ أَصَابِعَ رِجْلَيْهِ بِخِنْصَرِه.

قال أبوعيسٰى: هذا حديثٌ غريبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إلَّا مِن حَدِيثِ ابنِ لَهِيْعَةَ.

انگلیوں کے درمیان خلال کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۴۲) نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جب آپ وضو کریں تو انگلیوں کا خلال کریں۔

یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اہلِ علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے کہ وضو میں پاؤں کی انگلیوں کا خلال کرے اور امام احمد اور اسحاق اسی کے قائل ہیں، امام اسحاق نے فرمایا اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خلال کرے اور ابو ہاشم ان کا نام اسماعیل بن ابی کثیر ہے۔

حدیث (۴۳) ابن عباس سے روایت ہے کہ حضور پاک ﷺ نے فرمایا: جب تم وضو کرو تو ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کا خلال کرو۔

حدیث (۴۴) مستورد بن شداد الفہری کہتے ہیں: کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا جب آپ نے وضو کیا تو آپ نے پاؤں کی انگلیوں (خنصر) کو اپنی چھوٹی انگلی سے رگڑا، امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث غریب ہے، ہم اس کو صرف ابن لہیعہ کی سند سے جانتے ہیں۔

قوله: تخليل الأصابع: یہاں تخلیل کے معنی ایک ہاتھ کی انگلی کو دوسرے ہاتھ کی انگلی کے بیچ میں داخل کرنا ہے، ٹپکتے ہوئے پانی کے ساتھ ادخال بعضها في بعض بماء متقاطر.

تخلیل اصابع کا طریقہ:

داہنے ہاتھ کے باطنی حصے کو بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھ کر داہنے ہاتھ کی انگلیوں کو بائیں ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرنا یہ ہاتھ کی انگلیوں میں خلال کا طریقہ ہے پاؤں میں خلال کا طریقہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی انگلی کو داہنے پاؤں کی خنصر سے شروع کر کے بائیں پاؤں کی خنصر پر ختم کرے۔

انگلیوں کے خلال کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب:

اصحاب ظواہر اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کا خلال کرنا واجب ہے، امام احمد کے نزدیک پاؤں کی انگلیوں کا خلال واجب اور ہاتھ کی انگلیوں کا خلال سنت ہے، جمہور علماء کے نزدیک اگر ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے درمیان پانی نہ پہونچنے کا ظن غالب ہو تو انگلیوں کا خلال فرض ہے اور اگر پانی پہونچنے کا ظن غالب ہو تو خلال کرنا مسنون ہے۔

اصحاب ظواہر کے دلائل:

(۱) اصحاب ظواہر اور اسحاق بن راہویہ باب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، پہلی روایت ہے إذا توضأت فخلل الأصابع یہاں خلل امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے، معلوم ہوا کہ خلال کرنا واجب ہے۔

(۲) عبداللہ بن عباس کی روایت ہے إذا توضأت فخلل أصابع يديك ورجليك یہاں بھی خلل امر کا صیغہ ہے اور اس میں ید اور رجل کی بھی تصریح ہے معلوم ہوا کہ ہاتھ اور پاؤں دونوں کو انگلیوں کا خلال واجب ہے۔

(۳) تیسری روایت مستورد بن شداد کی ہے إذا تـوضـأ دلك أصابع رجليه بخنصره، دلك کے معنی اُن کے یہاں خلال کے ہیں، مطلب ہے جب آپ وضو کرتے تو پاؤں کی انگلیوں کا خنصر سے خلال کرتے۔

امام احمد کی دلیل:

امام احمد اس آخری روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنے کی تصریح ہے، ہاتھ کی انگلیوں میں خلال کا ذکر نہیں ہے، اس لئے امام احمد نے پاؤں کے خلال کو واجب قرار دیا اور اوپر جو ہاتھ کی انگلیوں میں خلال کا ذکر ہے اس کو سنت پر محمول کیا تا کہ دونوں روایت میں تطبیق ہو جائے۔

عقلی دلیل: امام احمد کی عقلی دلیل یہ ہے کہ پاؤں کی انگلیوں میں اتصال رہتا ہے اس لئے پاؤں کی انگلیوں میں پانی پہونچنے کا شبہ رہ جاتا ہے، لہٰذا پاؤں کی انگلیوں کا خلال کرنا ضروری ہے اور ہاتھ کی انگلیوں میں انفصال رہتا ہے اس لئے ہاتھ کی انگلیوں کے بیچ پانی پہونچنے کا ظن غالب ہے اس لئے ہاتھ کی انگلیوں کا خلال مسنون ہے۔

جمہور کی دلیل:

حدیث میں جو خلل امر کا صیغہ ہے یہ وجوب کے لئے نہیں ہے؛ بلکہ سنیت یا استحباب کے لئے ہے وجہ اس کی یہ ہیکہ صیغہ امر وجوب کے لئے اس وقت ہوتا ہے جب وجوب کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو اگر وجوب کے خلاف کوئی قرینہ ہو تو وجوب کے لئے نہیں ہوتا ہے، یہاں وجوب کے خلاف قرینہ ہے، وہ یہ ہیکہ بیس صحابہ کرام، نبی کریم ﷺ کے وضو کی کیفیت نقل کرتے ہیں ان میں اکثر صحابہ کے وضو کی کیفیت سے تخلیل اصابع کا ثبوت نہیں ملتا ہے، یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ خلل امر وجوب کے لئے نہیں ہے ورنہ تمام صحابہ وضو کی کیفیت نقل کرتے ہوئے تخلیل اصابع ضرور ذکر کرتے۔

دوسری دلیل: اگر خلل امر کو وجوب پر محمول کیا جائے تو یہ روایت مسیٔ فی الصلاۃ والی روایت کے معارض ہو جائیگی، مسیٔ فی الصلاۃ کو آپ نے وضو کا طریقہ بتاتے ہوئے فرمایا: إذا قمت إلى الصلاة فتوضاء كما أمرك الله (۱) جب نماز کا ارادہ کرتو وضو کرو جیسے اللہ نے وضو کا حکم دیا ہے، ظاہر ہے کہ قرآن میں تخلیل اصابع کا ذکر نہیں ہے پس اگر خلل کو وجوب کے لئے مانا جائے تو یہ مسیٔ فی الصلاۃ کے خلاف ہو جائیگا، لہٰذا دونوں میں تطبیق کا یہی طریقہ ہے کہ خلل کو سنت پر محمول کیا جائے۔

---

(۱) سنن ترمذی، باب ما جاء في وصف الصلاة، رقم الحديث:۳۰۲

تیسری دلیل: اگر خلل امر کو وجوب پر محمول کیا جائے تو خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئیگی، قرآن میں کہیں بھی خلال کا ذکر نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر خلال کے بھی وضو صحیح ہو جائیگا اب اگر اس روایت سے خلال کو واجب قرار دیا جائے تو خبر واحد سے کتاب پر زیادتی لازم آئیگی اس لئے کتاب وسنت میں تعارض کو دور کرنے کی یہی شکل ہے کہ کتاب اللہ سے خلال غیر واجب ہے اور خبر واحد سے خلال سنت ہے۔

(٣١) بابُ ما جاءَ ويلٌ للأعقابِ من النارِ

(٤٥) حدثنا قُتَيْبَةُ قالَ ثَنَا عبدُ الْعَزِيْزِ بنُ محمدٍ، عن سُهَيلِ بنِ أبي صَالِحٍ، عن أبيه، عن أبي هريرةَ أَنَّ النبيَّ ﷺ قال: "وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ".

وفي البابِ: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عَمْرٍو، وعائشةَ، وجابرِ ابنِ عبدِ اللّٰهِ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ الحَارِثِ، ومُعَيْقِيْبٍ، وخالدِ بنِ الوليدِ، وشُرَحْبِيلَ بنِ حَسَنَةَ، و عَمْروبنِ العاصِ، ويَزِيْدَ بنِ أبي سُفْيَانَ.

قال أبو عيسٰى: حديثُ أبي هريرةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

(٤٦) وَرُوِيَ عن النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قالَ: "وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ وَبُطُوْنِ الأَقْدَامِ مِنَ النَّارِ" وَفِقْهُ هٰذاالحديثِ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْمَسْحُ عَلَى الْقَدَمَيْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمَا خُفَّانِ، أَوْ جَوْرَبَانِ.

خشک رہنے والی ایڑیوں کے لئے جہنم کی وعید

ترجمہ: حدیث (۴۵) آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایڑی والا جہنم کے عذاب کا مستحق ہو گیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث حسن صحیح ہے۔

حدیث (۴۶) آپ نے فرمایا: خشک ایڑیوں اور قدم کے باطن کے لئے جہنم کی وعید ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں اس حدیث سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ پیروں پر مسح جائز نہیں ہے جب کہ ان دونوں پر چمڑے کے موزے یا پائتابہ موزے نہ پہن رکھے۔

ویل اور ویح کے درمیان فرق:

سیبویہ نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے کہ جب کوئی عذاب اور سزا کا مستحق ہو گیا ہو تو اس کے لئے ویل کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور جو ابھی عذاب کا مستحق نہیں ہوا ہے، اس کے لئے ویح کا لفظ استعمال ہوتا ہے، دوسری تحقیق یہ ہیکہ جو عذاب میں مبتلا ہو چکا ہو اس شخص کے لئے ویل کا استعمال ہوگا اور جو عذاب میں مبتلا نہیں ہوا ہے؛ بلکہ عذاب کے قریب ہوا ہو اس کے لئے ویح کا استعمال ہوگا۔

حدیث کی تشریح:

ابن حبان نے اپنی صحیح میں ویل کی ایک تفسیر کی ہے کہ ویل جہنم کی ایک وادی کا نام ہے(۱) اعقاب یہ عقب کی جمع ہے عقب کہتے ہیں ایڑی کو یہاں اعقاب سے مراد صاحب اعقاب ہے (ایڑی والا) جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ ایڑی والا جہنم کے عذاب کا مستحق ہو گیا یا جہنم کے عذاب میں گرفتار ہو گیا یا ایڑی والا جہنم کے مخصوص طبقہ میں جا پڑا۔

امام ترمذی نے حدیث مختصر ذکر کی ہے، تفصیل بخاری و مسلم میں ہے، صحابہ سفر کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ہم مکہ سے مدینہ واپس آرہے تھے، راستہ میں ایک نہر کے پاس ہم لوگ ٹھہرے عصر کا وقت تھا، نماز میں تاخیر ہو رہی تھی اس لئے صحابہ نے جلدی جلدی وضو کیا، جلد بازی میں بعض صحابہ کی ایڑی کا حصہ خشک رہ گیا جب نبی کریم نے ایڑیوں کے خشک حصوں کو چمکتا دیکھا تو آپ نے زور سے تین مرتبہ فرمایا ویل للأعقاب من النار.(۲)

پاؤں عضو مغسول ہے یا عضو ممسوح؟

اس حدیث سے امام ترمذی نے مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ پاؤں عضو مغسول ہے، عضو ممسوح نہیں اس لئے کہ اگر پاؤں عضو ممسوح ہوتا تو مسح میں استیعاب شرط نہیں ہے، صرف اگلے حصے کا مسح کافی ہے، پس ایڑیوں کے خشک رہنے پر وعید نہ سنائی جاتی، معلوم ہوا کہ پاؤں عضو مغسول ہے۔

(۱) عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ قال: ويلٌ وادٍ في جهنم يهوي به الكافر أربعين خريفا قبل أن يبلغ قعرها صحیح ابن حبان، باب ذكر الاخبار عن وصف الويل، رقم الحدیث:۷۴۶۷

(۲) صحیح البخاری، باب من رفع صوته بالعلم، رقم الحدیث:۶۰، صحیح مسلم، باب وجوب غسل الرجلين، رقم الحدیث:۲۶

فقہاء کے مذاہب:

شیعہ کے فرقہ امامیہ کے نزدیک ہر حالت میں پاؤں عضوممسوح ہے، داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ مسح اور غسل دونوں کو جمع کیا جائیگا پہلے پاؤں کو دھولو اس کے بعد اس کا مسح کرلو، معتزلہ میں ابوعلی جبائی اور ابن جریر طبری کے نزدیک پاؤں کے مسح اور غسل میں اختیار ہے کوئی بھی ایک کام کرنے سے فرضیت ادا ہوجائیگی، (۱) جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک اگر پاؤں موزے سے خالی ہو تو غسل ضروری ہے اور اگر پاؤں میں موزہ ہو تو مسح کیا جائیگا، گویا ہمارے نزدیک پاؤں عضو مغسول بھی ہے، ممسوح بھی ہے۔

بنیاد اختلاف:

اختلاف کی بنیاد أرجکم کی دو قرأت ہے (ا) أرجلَكم بالفتح (۱) أرجلِكم بالجر اور دونوں قرأت متواترہ ہے کسی کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، دو قرأت گویا دو آیت کے حکم میں ہے، اگر لام کو فتحہ پڑھا جائے تو ارجل کا عطف وجوهكم پر ہوگا، لہٰذا جس طرح وجوه اغسلوا کا معمول ہے، اسی طرح أرجلكم بھی اغسلوا کا معمول ہوگا پس جس طرح چہرا کا دھونا ضروری ہے، پاؤں کا بھی دھونا ضروری ہے اور اگر لام کو جر پڑھا جائے تو اس کا عطف ہوگا برؤسكم پر اور یہ امسحوا کا معمول ہوجائیگا جس طرح رؤس یہ وامسحوا کا معمول ہے، اسی طرح أرجلكم بھی وامسحوا کا معمول ہوگا اور جس طرح رؤس ممسوح ہے اسی طرح ارجل بھی ممسوح ہوگا، یہ اختلاف کی بنیاد ہے اب ان حضرات نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق ایک قرأت کو لے لیا اور دوسری قرأت میں توجیہ کردی، فرقہ امامیہ جر کی قرأت کو اصل مانتے ہیں اور اس کو وامسحوا کے ماتحت قرار دیتے ہیں، اس لئے انہوں نے مسئلہ نکالا ہے جس طرح سر عضوممسوح ہے اسی طرح پاؤں بھی عضوممسوح ہے، ان پر اعتراض ہوگا کہ آپ فتحہ والی قرأت کی کیا تاویل کریں گے؟ وہ حضرات اس کی تاویل کرتے ہیں کہ دیکھو وامسحوا برؤسكم میں رؤس کی دو حیثیت ہے ایک لفظ، کی ایک محل کی، لفظی اعتبار سے رؤس باء کی وجہ سے مجرور ہے اس لئے رؤس پر جر ہونا چاہیے، لیکن رؤس محلًا منصوب ہے، اس لئے کہ یہ وامسحوا کا مفعول واقع ہورہا ہے، اگر باء نہ ہوتا تو رؤس کو فتحہ دیا جاتا، اگر باء

(ا) ابن جریر دو گزرے ہیں، ایک شیعہ اور ایک سنی، دونوں نے قرآن کی تفسیر کی ہے، علامہ ابن القیم کی رائے ہے یہاں ابن جریر شیعی مراد ہیں، لیکن ابن کثیر نے اس کی تردید کی ہے، وہ کہتے ہیں ابن جریر سنی مراد ہیں، کیوں کہ ان کا یہ مذہب ان کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے، قاضی ابوبکر ابن العربی کہتے ہیں کہ ابن جریر سنی کی عبارت سے اس کا ایہام ہوتا ہے۔

موجود بھی ہے تو یہ مفعول ہونے کی وجہ سے محلا منصوب ہے، گویا رؤس لفظا مجرور ہے اور محلا منصوب ہے، پس أرجلکم کو جوفتحہ دیا گیا ہے اس کا عطف ہے رؤس کے محل پر اور رؤس محلا منصوب ہے، اس لئے محل پر عطف کرتے ہوئے ارجل کو بھی فتحہ دیا گیا، بہرحال أرجل وامسحوا کے ماتحت ہے، اعراب میں صرف اتنا فرق ہے کہ رؤس کو اعراب لفظی دیا گیا اور أرجل کو اعراب محلی دیا گیا ہے، مطلب یہ ہوا کہ أرجل پر جر پڑھا جائے تو رؤس کے لفظ پر عطف ہوگا اور أرجل کو فتحہ پڑھا جائیگا، تو رؤس کے محل پر عطف ہوگا، بہرصورت أرجل امسحوا کا معمول ہے، لہٰذا پاؤں ہر حالت میں ممسوح ہے، مغسول نہیں ہے، ایک دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہ منصوب بنزع الخافض کی قبیل سے ہے، اصل میں تھا وامسحوا بأرجکم تو باء جارہ کو حذف کردیا اور اس کو نصب دیدیا۔

اصحاب ظواہر کی دلیل:

اصحاب ظواہر کہتے ہیں جب فتحہ اور جر متواتر قرأت ہے تو پھر دونوں پر عمل ہونا چاہیے دونوں پر عمل کی شکل یہی ہے کہ پہلے پاؤں دھولو پھر پاؤں پر مسح کرلو تاکہ دونوں پر عمل ہوجائے۔

ابن جریر طبری کی دلیل:

جب دونوں قرأت متواترہ ہے تو پھر دونوں باتوں کا اختیار ہے، اس کا عطف وجوہ پر بھی مان سکتے ہیں اور رؤس پر بھی، فتحہ اور جر دونوں کی گنجائش اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کو جمع کرنے کی ضرورت نہیں؛ بلکہ دونوں کا اختیار ہے۔

جمہور کی دلیل:

جمہور کہتے ہیں اصل أرجلکم فتحہ والی قرأت ہے اور آیت کا مطلب ہے فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم یہاں جمہور پر بھی سوال ہوگا کہ آپ نے جر والی متواتر قرأت پر عمل کو کیوں ترک کردیا؟ جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم نے کسی قرأت کو ترک نہیں کیا ہے؛ بلکہ ایسی توجیہ کی ہے جس سے دونوں قرأت پر عمل ہوجائے۔

پہلی توجیہ تو یہ ہیکہ أرجل کے جر والی قرأت کو حالت تخفف (خفین پہننے کی حالت) پر اور فتحہ والی قرأت کو حالتِ عدم تخفف پر محمول کیا جائے آیت کا مطلب ہوا کہ پاؤں پر موزہ ہو تو پاؤں کا مسح کیا جائیگا اور پاؤں موزے سے خالی ہو تو غسل کیا جائیگا، یعنی دو قرأت کو دو حالت پر محمول کردیا جائے یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ يَطْهُرْنَ اور يَطَّهَّرْنَ دونوں

قراتوں میں تطبیق نکالی گئی ہے یَطْهُرن کا تعلق اس صورت سے جب عورت کا حیض اکثر مدت سے ختم ہوا ہو تو حیض ختم ہونے کے بعد شوہر کے لئے جماع جائز ہے، غسل ضروری نہیں اور یَطَّهَّرْن میں مبالغہ ہے اس کو اس صورت پر محمول کیا جائے جب عورت کا حیض اقل مدت میں بند ہوا ہو تو صرف انقطاع حیض سے جماع جائز نہیں ہوگا، جب تک کہ غسل نہ کرے، یہاں دونوں قرائتوں میں جس طرح تطبیق دی گئی ہے أرجل کے دو قرأت میں بھی اسی طرح تطبیق دی جائیگی کہ اس کو دو حالت پر محمول کریں ایک تخفف کی حالت اور ایک عدم تخفف کی حالت۔

أرجلكم میں دو قرأت کی وجہ:

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ أرجلكم میں جر اور فتحہ دونوں کیوں پڑھا گیا، دوسرے اعضاء وضو کی طرح اعراب کی ایک ہی صورت کیوں متعین نہیں کی گئی؟ اس کا جواب یہ ہیکہ چونکہ پاؤں میں بعض حالت میں مسح کافی ہوجاتا ہے اور بعض حالت میں غسل ضروری ہوتا ہے تو اگر یہاں جر متعین کردیا جاتا تو کہنا پڑتا کہ ہر حالت میں مسح کیا جائیگا حالانکہ یہ غلط ہے، اسی طرح اگر فتحہ متعین کردیا جاتا تو سمجھ میں آتا ہر حالت میں غسل ضروری ہے، حالانکہ بعض حالت میں پاؤں کا مسح کافی ہے اور بعض حالت میں غسل ضروری ہے پس دونوں حالت کی رعایت کرتے ہوئے أرجل کے لام پر جر اور فتحہ دونوں پڑھا گیا تاکہ دونوں حالت کی طرف اشارہ ہوجائے۔

مسح على الخفين کا ثبوت قرآن سے:

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ جب أرجلكم میں جر والی قرأت کو حالت تخفف پر محمول کیا تو معلوم ہوا کہ مسح على الخفين کا ثبوت قرآن سے ہے، لیکن علامہ ابن الہمام کو اس رائے سے اتفاق نہیں ہے، ان کی تحقیق یہ ہیکہ مسح على الخفين کا ثبوت قرآن سے نہیں؛ بلکہ احادیث متواترہ اور مشہورہ سے ہے، ابن ہمام کہتے ہیں اگر أرجلكم کو لام کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے تو بھی مسح على الخفين کا ثبوت قرآن سے نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ یہاں إلى الكعبين کی قید لگی ہے پس اگر جر والی قرأت کو مسح على الخفين پر محمول کیا جائے تو کہنا پڑے گا مسح على الخفين کعبین تک ہونا چاہئے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

دوسری توجیہ: أرجلكم کو وامسحوا کا معمول قرار دے دو تو جس طرح رؤس وامسحوا کا معمول ہے اسی طرح أرجلكم بھی وامسحوا کا معمول ہے اس کے بعد اتنی تاویل کریں گے کہ مسح کے معنی میں تعمیم کردیں گے، کلام

عرب میں مسح کا لفظ دو معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے ایک ''امرار الید المبتلہ'' کے معنی میں اور ایک غسل کے معنی میں، حافظ ابن حجر اور علامہ عینی وغیرہ نے ابوزید انصاری اور دوسرے ارباب لغت سے اس تحقیق کو نقل کیا ہے اہل عرب بولتے ہیں تمسحنا وما توضأنا یہاں تمسحنا کے معنی غسل خفیف کے ہیں، گویا غسل خفیف کا اثبات ہے اور وما توضأنا میں غسل شدید کی نفی ہے، یہاں پر بھی مسح غسل کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اب آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر رؤس وامسحوا کا معمول ہو تو یہاں مسح کے معنی امرار الید المبتلہ کے ہوں گے اور اگر أرجل، وامسحوا کا معمول ہو تو مسح کے معنی غسل کے ہوں گے، ترجمہ ہوگا سر کا مسح کرلو اور پاؤں کو دھولو، قرآن کی آیت میں اس طرح اشارہ موجود ہے اگر أرجل کو امسحوا کا معمول قرار دے کر مسح کا معنی امرار الید المبتلہ لیا جائے تو یہ معنی مسح ارجل میں متحقق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ارجل کے ساتھ إلی الکعبین کی قید لگی ہے، اگر مسح کے معنی امرار الید المبتلہ لیا جائے تو کہنا پڑے گا کہ پاؤں کا مسح کعبین تک ہونا چاہئے حالانکہ کعبین تک مسح کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، اس لئے إلی الکعبین قرینہ ہے کہ یہاں مسح کے معنی غسل کے ہیں امرار الید المبتلہ کے نہیں ہیں۔

تیسری توجیہ: أرجلكم کو جر کے ساتھ پڑھو اور اس کو اغسلوا کا معمول قرار دو اب سوال پیدا ہوگا جب یہ اغسلوا کا معمول ہے تو پھر اس کو فتحہ ہونا جیسے وجوهكم کو فتحہ ہے، اس کو جر کیوں آیا، جمہور کہتے ہیں کہ جرّ جوار کی وجہ سے جر آیا ہے، جرّ جوار کا مطلب ہوتا ہے کہ دو لفظ ساتھ ساتھ آ رہے ہیں، اس میں پہلا لفظ مجرور ہے تو دوسرے کو بھی جر دیتے ہیں جر ّجوار کا لحاظ کرتے ہوے، یہاں جر محض پڑوس کا لحاظ کرتے ہوئے دیا گیا ہے، معنی کے اعتبار سے یہ اغسلوا کا ہی معمول ہے، جر جوار کا ثبوت کلام عرب سے ہے اہل عرب بولتے ہیں جُحْرُ ضَبٍّ خَرْبٍ (۱) جحر بل کو کہتے ہیں ضب گوہ کو کہا جاتا ہے، یہاں پر خرب یہ صفت جحر کی ہے لہٰذا قاعدہ کے اعتبار سے جس طرح جحر، مضموم ہے اسی طرح خرب پر بھی ضمہ ہونا چاہئے، لیکن خرب کو بجائے ضمہ کے کسرہ دیا گیا اس لئے کہ پڑوس میں ضب مضاف الیہ مجرور ہے، لہٰذا ضب کے جر کی رعایت میں خرب کے اوپر بھی جر دیا گیا ہے، اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں مَاءُ شَنٍّ بَارِدٍ (۲) شن کہا جاتا ہے مشکیزہ کو یہاں بارد مجرور ہے، حالانکہ یہ ماء کی صفت ہے، لیکن پڑوس کی رعایت میں بارد کو جر دیا گیا، علامہ ابن حاجب اگر چہ جر ّجوار کا انکار کرتے ہیں؛ لیکن ان کا یہ انکار صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ کلام عرب کے ساتھ ساتھ قرآن سے بھی جر جوار کا ثبوت ملتا ہے، قرآن میں ہے عذاب یوم الیم، یہاں الیم کو جر پڑھا گیا ہے، حالانکہ الیم عذاب کی صفت ہے،

---

(۱) گوہ کا ویران بل (۲) مشکیزہ کا ٹھنڈا پانی

عــذابٌ اليـمٌ ہونا چاہیے،لیکن پڑوس میں یوم مضاف الیہ مجرور ہےاس کی رعایت میں الیم کوبھی مجرور پڑھا گیا ہے،پس آیت میں أرجلكم کوجرّجوار کی وجہ سے جر دیا گیا ہے، ورنہ اس کا اصل عامل اغسلوا ہے۔

چوتھی توجیہ: علامہ ابن حاجب کہتے ہیں جب کہیں کلام کے اندر دو عامل آئیں اور دونوں متقارب المعنی ہوں تو ایسے مقام پر اہل عرب ایک معمول کے عامل کو حذف کر دیتے ہیں اور دوسرے معمول کا عطف پہلے معمول کے عامل پر کر دیتے ہیں، جیسے عرب بولتے ہیں: عَلَّفْتُها تِبْناً وماءً بارداً یہاں علفتها عامل ہے اس کے بعد دو معمول آرہا ہے تبنا وماءً بارداً دونوں کا معمول الگ الگ ہے، تبـنـا کا عامل عـلفت ہے چارہ کھلایا جاتا ہے، اور مـاءً بارداً کا عامل سقيت ہے، چونکہ پانی پلایا جاتا ہے اصل عبارت تھی عـلـفتهـا تبنا وسقيتها ماءً بارداً دو عامل کے دو الگ الگ معمول ہیں، لیکن کھانا اور پینا دونوں قریب المعنی ہے اس لئے دوسرے معمول کے عامل کو لفظ میں حذف کر دیا اور دوسرے معمول ماءً بارداً کا عطف پہلے عامل کے معمول تبنا پر کر دیا۔

اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں مُتَـقَـلِّداً سَيْفاً ورُمْحاً دیکھو متـقلدا کے بعد دو معمول ہے سيفا اور رمحا یہاں رمحا کے عامل کو حذف کر دیا اور اس کا عطف عامل مذکور کے معمول پر کر دیا ہے، اصل عبارت تھی متقلدا سيـفـا وحـاملا رمحاً تلوار کو لٹکانا اور نیزے کو اٹھانا دونوں قریب المعنی ہے اس لئے رمحا کے عامل کو حذف کر دیا گیا، أرجلكم میں اس قاعدہ کے مطابق تطبیق کی شکل یہ ہے کہ أرجلكم کا عامل الگ ہے اور رؤس کا عامل الگ ہے، رؤس کا عامل امسحوا ہے اور أرجلكم کا عامل اغسلوا ہے مسح اور غسل دونوں قریب المعنی ہے، لہٰذا دوسرے معمول کا عامل اغسـلوا کو لفظ میں حذف کر دیا گیا اور أرجـلكم کا عطف پہلے عامل کے معمول رؤس پر کر دیا گیا، اس لحاظ سے جب اس پر عطف ہوگیا تو یہ بـرؤسـكم وأرجلكم ہوگیا؛ لیکن اس کا اصل عامل اغسلوا ہے اس صورت میں بھی أرجل عضو مغسول ہے، عضو ممسوح نہیں ہے، یہ علامہ حاجب کی تحقیق ہے۔

پانچویں توجیہ: امام طحاوی نے ایک توجیہ کی ہے کہ أرجـل کو جر کے ساتھ پڑھو اور اس کو امسـحـوا کا معمول بناؤ تو آیت کا مطلب ہوا سر اور پاؤں کا مسح کرو گویا پاؤں کے بھی مسح ہی کا حکم دیا گیا ہے آگے امام طحاوی کہتے ہیں کہ پاؤں کا مسح کرنا ابتداء اسلام میں تھا بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا ناسخ کون ہے؟ امام طحاوی کہتے ہیں ناسخ یہی روایت ہے، ويـل لـلأعـقـاب من النـار ہے، حضرات صحابہ قرآن کی آیت کی وجہ سے پاؤں کا مسح کیا کرتے تھے ایک موقعہ پر حضور نے ایڑیوں کو سوکھا دیکھا تو فرمایا ويل للأعقاب من النار گویا آپ نے اس ارشاد کے

ذریعہ اشارہ کردیا کہ پاؤں کا مسح منسوخ ہوگیا اب دھونا ضروری ہے، امام طحاوی کے علاوہ ابن حزم ظاہری نے بھی یہ توجیہ نقل کی ہے۔

امام طحاوی کی توجیہ پر اعتراض:

یہاں ایک سوال پیدا ہوگا کہ قرآن تو قطعی ہے اور ويل للأعقاب من النار خبر واحد ہونے کی بنا پر ظنی ہے، پس خبر واحد، نص قطعی کا ناسخ کیسے بن سکتا ہے؟ قاعدہ کی رو سے امام طحاوی کی توجیہ پر اعتراض ہے اور معقول اعتراض ہے، امام طحاوی کی طرف سے اس اعتراض کا دو جواب دیا گیا ہے۔

پہلا جواب: صرف خبر واحد سے کتاب اللہ کا نسخ نہیں ہو رہا ہے؛ بلکہ خبر واحد کے ساتھ تواتر عمل بھی شامل ہے، مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ سے اور صحابہ و تابعین اور تبع تابعین کے دور میں تمام لوگوں سے متواتر طور پر غسل رجل ثابت ہے، اور متواتر کی تمام قسمیں مفید یقین ہے پس تواتر عملی بھی قطعی ہوا، گویا امام طحاوی نے صرف خبر واحد کو ناسخ نہیں مانا ہے، بلکہ تواتر عملی کو بھی شامل کر کے ناسخ مانا ہے۔

دوسرا جواب: امام طحاوی کی طرف سے دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ وأرجلكم إلى الكعبين میں آیت کا نسخ نہیں ہے، بلکہ آیت کے مفہوم کا نسخ ہے، آیت تو قطعی ہے؛ لیکن آیت کا مفہوم اور معنی ظنی ہے؛ کیوں کہ وامسحوا میں دو معنی کا احتمال ہے مسح کا، غسل کا، گویا امسحوا محتمل ہوگیا، اسی طرح أرجلكم میں فتحہ اور جر دونوں قرأت ہے، اب احتمال ہے کہ اس کا عامل امسحوا کو بنایا جائے، یا اغسلوا کو بنایا جائے فتحہ کا تقاضہ ہے کہ اغسلوا کو عامل بنایا جائے اور جر کا تقاضہ ہے امسحوا کو عامل بنایا جائے پس آیت قطعی الثبوت تو ہے؛ لیکن ظنی الدلالت ہے، امام طحاوی اس حدیث سے آیت کے مفہوم کو منسوخ مان رہے ہیں، آیت کو منسوخ نہیں مان رہے ہیں آیت کا مفہوم بھی ظنی ہے اور حدیث بھی ظنی ہے، اور ظنی کا نسخ ظنی سے ہو سکتا ہے۔

پاؤں کا وظیفہ غسل ہے یا مسح:

(۱) ہمیں اس سلسلے میں غور کرنا چاہیے کہ احادیث سے کیا ثابت ہو رہا ہے حدیث فضل طہور میں ہے کہ نبی کریم نے فرمایا جب وضو کرنے والا پاؤں دھوتا ہے تو اس کے پاؤں سے گناہ نکل جاتا ہے(۱) اگر پاؤں ممسوح ہوتا تو ایسا فرماتے

(۱) صحیح مسلم، باب خروج الخطايا مع ماء، رقم الحدیث:۳۲

کہ جب وضوکرنے والا پاؤں کا مسح کرتا ہےتو پاؤں سے گناہ نکل جاتا ہے،لیکن آپ نے مسح نہیں فرمایا، بلکہ غسل فرمایااسی طرح اوپرروایت گزری کہ نبی کریم نے پاؤں اور ہاتھ کی انگلیوں کا خلال کیااگر پاؤں عضوممسوح ہوتا تو خلال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟لہٰذاتخلیل الاصابع سے بھی معلوم ہوا کہ پاؤں عضومغسول ہے ممسوح نہیں۔

(۲) ابن خزیمہ کی روایت ہے کہ نبی کریم نے اعضاء وضوکوایک بار دھویااس کے بعدآپ نے فرمایا هکذا الوضو لا يقبل صلاة إلا بهذا وضوکا یہی طریقہ ہےاوراللہ تعالیٰ اس طریقہ کے بغیر نماز کوقبول نہیں فرماتے،اس میں تصریح ہے کہ آپ نے پاؤں کودھویا تھا۔

(۳) حافظ ابن حجر، ابن تیمیہ اورعلامہ کشمیری وغیرہ نے پاؤں کےعضومغسول ہونے پرایک مضبوط دلیل دی ہے کہ نبیﷺ کووضوکرتے ہوئے بہت سے صحابہ نے دیکھااورصحابہ نے بعد میں نبی کریم کے وضوکی کیفیت کودکھایااورخود بہت سے صحابہ نے نبی کریم کے سامنے وضوکیااورآپ نے سکوت کیا،ان تمام وضوؤں میں کہیں بھی مسح رجل کا تذکرہ نہیں آتا ہے، بلکہ غسل رجل کا ہی ذکر ہے،اگر پاؤں عضوممسوح ہوتا تو نبی کریمﷺ کم ازکم ایک مرتبہ بیان جواز کی لئے پاؤں پرمسح کرکے دکھاتے، جب کہ نبی کریم نے وضوکی مختلف صورتیں اپنی زندگی میں اختیار کی کبھی اعضاء وضوکوتین باراورکبھی دوباراورکبھی ایک ایک باردھویا،کبھی ایک ہی وضومیں بعض اعضاءکوایک باربعض کودوباراوربعض کوتین باردھویا،کیاایساممکن ہے کہ پاؤں کامسح جائز ہواور نبی کریم زندگی میں ایک باربھی مسح کرکے نہ دکھاتے؟اس بات کوبھی پیش نظررکھوکہ عرب کے اندر پانی کی قلت تھی اگر پاؤں کامسح کرنا جائز ہوتا تو مناسب یہ تھا کہ پاؤں کے غسل کے بجائے مسح کرکے آپ دکھاتے، لیکن مدت عمرآپ نے بغیرموزے کے پاؤں پرمسح نہیں کیا۔

پاؤں پرمسح کی روایت کا جواب:

یہاں ایک بات یادرکھوابوداؤدوغیرہ کی روایت میں پاؤں کامسح ثابت ہے(۱)حضرت علی نے بعض موقعہ پر پاؤں کےمسح پراکتفاءکیااسی طرح بعض موقعہ پرہاتھ کےمسح پراکتفاءکیا ہے،اس کا جواب حضرات علماءدیتے ہیں وہ وضو علی الوضوکی حالت پرمحمول ہے،وضوحدث میں کہیں آپ کامسح کرنا ثابت نہیں ہے۔

(۱) يمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين، أبوداؤد كتاب الطهارة، رقم الحديث:۸۵۸

(۳۲) بابُ ما جاء في الوضوءِ مرةً مرةً

(٤٧) حدثنا أبو كُرَيْبٍ وَهَنَّادٌ وَ قُتَيْبَةُ، قالوا: ثَنَا وَكِيْعٌ، عن سُفْيانَ، ح: وَثَنَا محمدُ بنُ بَشَّارٍ قالَ: ثَنَا يَحىَ بنُ سَعِيْدٍ، قَالَ: ثَنَا سُفيانُ، عن زَيْدِ بنِ أَسْلَمَ، عن عَطَاء بنِ يَسَارٍ، عن ابنِ عباسٍ: أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.

وفي البابِ: عن عُمَرَ وَجَابِرٍ وبُرَيْدَةَ وأبي رَافِعٍ، وابنِ الفَاكِهِ.

قال أبو عيسٰى: حديثُ بنِ عباسٍ أَحْسَنُ شيءٍ في هذا البابِ وأَصَحُّ.

(٤٨) وَرَوَى رشدينُ بنُ سعدٍ وغيرُهُ هذا الحديثَ عن الضحاكِ بن شرحبيلَ، عن زيدِ بنِ أسلمَ عن أبيه عن عُمَرَ بنِ الْخَطَّابِ: أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.

ولَيْسَ هٰذا بِشَيْئٍ؛ والصَّحِيْحُ مَارَوى ابنُ عَجْلَانَ، وهِشَامُ بنُ سَعْدٍ، وسُفيَانُ الثُّوريُّ، وعبدُ العزيزِ بنُ محمدٍ، عن زيدِ بنِ أسلَمَ، عن عَطَاءِ بنِ يَسَارٍ، عن ابنِ عبَّاسٍ عن النبِيِّ صلى الله عليه وسلم.

اعضائے مغسولہ کو ایک مرتبہ دھونے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۴۷) ابن عباس سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعضاء وضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا۔

حدیث (۴۸) ابن عباس کی حدیث اس باب کی بہترین اور صحیح روایت ہے اور رشدین بن سعد وغیرہ اس حدیث کو ضحاک سے وہ زید بن اسلم وہ اپنے والد سے وہ حضرت عمر سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم نے ایک ایک مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا۔

اور یہ روایت صحیح نہیں ہے، صحیح سند وہ ہے جو ابن عجلان اور ہشام بن سعد اور سفیان ثوری اور عبد العزیز بن محمد روایت کرتے ہیں، زید بن اسلم سے وہ عطا سے وہ ابن عباس سے وہ نبی کریم سے۔

تشریح: یہاں تین ابواب ہیں وضو مرة مرة، وضو مرتين مرتين، وضوء ثلاثا ثلاثا، وضو کے حقیقی معنی ہیں تین عضو کو دھونا اور ایک عضو کا مسح کرنا یہاں یہ معنی نہیں بن سکتا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں مطلب ہوگا حضور

نے ایک بار وضو کیا، دو بار وضو کیا، تین بار وضو کیا یہ معنی بالکل غلط ہے اس لئے یہاں وضو کے دوسرے معنی غسل أعضاء الوضوء، مراد لیا جائیگا، اب روایت کا مطلب ہوگا کبھی اعضاء وضو کو ایک ایک بار دھویا، کبھی اعضاء وضو کو دو دو بار دھویا اور کبھی اعضاء وضو کو تین تین بار دھویا۔

باب کا مقصد:

ان تینوں ابواب سے امام ترمذی کا مقصد وضو کے اقسام بیان کرنا ہے کہ وضو کی تین قسمیں ہیں ایک قسم فرض ہے، یہ ایک مرتبہ اعضاء وضو کو دھونے سے متحقق ہو جاتا ہے اور یہ وضو کا ادنیٰ درجہ ہے، قرآن سے یہی ثابت ہے فاغسلوا وجوهكم الخ میں اغسلوا امر کا صیغہ ہے اور امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے لہٰذا ایک بار اعضاء وضو کو دھونا قرآن سے ثابت ہوا جو کہ فرض درجہ ہے، دوسرا درجہ جو متوسط درجہ ہے کہ اعضاء وضو کو دو دو بار دھویا جائے یہ سنت ہے، اور تیسرا درجہ تین تین بار اعضاء وضو دھونا یہ کمال سنت ہے۔

اس کو دوسرے انداز میں یوں کہو کہ شریعت نے وضو میں توسع رکھی ہے، تنگی نہیں ایک مرتبہ دھوؤ اس کی بھی گنجائش ہے، دو بار دھوؤ اس کی بھی گنجائش ہے، تین بار دھوؤ اس کی بھی گنجائش ہے اور یہ توسع کا آخری درجہ ہے، اگر کوئی تین مرتبہ سے زیادہ دھوئے تو اس پر وعید ہے، فمن زاد على هذا فقد أساء وتعدى و ظلم.(۱)

آنحضور کا اکثری عمل تین تین کا ہے اور دو دو پر اکتفاء کرنا یا ایک ایک پر اکتفاء کرنا یا تو بیان جواز کے لئے ہے، یا پانی کی قلت کی وجہ سے تھا، جہاں پانی کی اتنی کمی تھی کہ ایک سے زیادہ بار دھونے کی گنجائش نہیں تھی وہاں آپ نے ایک بار دھویا، جہاں صرف دو مرتبہ دھونے کی گنجائش تھی وہاں آپ نے دو مرتبہ دھویا اور جہاں پانی زیادہ تھا آپ نے تین تین مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا، آگے ایک باب میں نبی ﷺ کا ایک تیسرا عمل آرہا ہے کہ آپ نے بعض اعضاء کو ایک مرتبہ، بعض کو دو مرتبہ، بعض کو تین مرتبہ دھویا گویا آپ نے ایک ہی وضو میں تینوں کو جمع کر دیا، یہاں بھی وہی دو وجہ ہو سکتی ہے، بیان جواز کے لئے ایسا کیا یا پانی کی قلت کی وجہ سے ایسا کیا۔

امام ترمذی باب میں ابن عباس کی روایت نقل کرنے کے بعد وفی الباب کے ذریعہ مختلف صحابہ سے اس مضمون کی روایت کا منقول ہونا بیان کرتے ہیں، پھر کہتے ہیں کہ اس میں عمدہ روایت عبداللہ بن عباس کی روایت ہے۔

قوله: وری رشدین بن سعد: اسی روایت کی ایک دوسری سند بیان کی ہے، پہلی سند میں مدار اسناد عبداللہ بن

(۱) نسائي بالكلام الألباني باب الاعتداء في الوضوء، رقم الحديث: ۱٤۰

عباس ہیں اوراس سند میں مدار اسناد عمر بن الخطاب ہیں، اب دونوں سندوں میں تعارض ہوگیا کہ یہ حدیث مسندات ابن عباس میں ہے، یا مسندات عمر بن الخطاب میں ہے، امام ترمذی مسندات ابن عباس کو ترجیح دے رہے ہیں اور رشدین بن سعد کی سند کو مرجوح قرار دے رہے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں لیس هذا شیٔ کہ اس کو مسندات عمر میں شمار کرنا غلط ہے، صحیح یہ ہیکہ یہ حدیث مسند ابن عباس میں ہے اس کے اصح کہنے کی وجہ یہ ہیکہ رشدین بن سعد محدثین کے نزدیک ضعیف راوی ہیں، ان کے مقابل زید بن اسلم کے شاگرد ابن عجلان، ہشام بن سعد، سفیان ثوری، عبدالعزیز بن محمد یہ سب کے سب ثقہ راوہی ہیں، لہٰذا ثقہ راوی کی روایت کو ضعیف راوی کی روایت پر ترجیح ہوگی۔

(۳۳) بابُ ما جاء في الوضوءِ مرتينِ مرتينِ

(٤٩) حدثنا أَبُوْ كُرَيْبٍ ومحمدُ بنُ رَافِعٍ، قالَا: نا زيدُ بنُ حُبَابٍ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ ثَابِتِ بنِ ثَوْبَانَ، قالَ: حدثني عبدُ اللّٰهِ بنُ الفَضْلُ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ هُرْمُزٍ الأَعْرَجِ، عن أبي هريرةَ: أَنَّ النبيَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ غَريبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إلَّا مِنْ حَديثِ ابنِ ثَوْبَانَ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ الَفَضْلِ؛ وهذا إسْنَادٌ حسنٌ صحيحٌ.

وفي البابِ عن جابِرٍ.

(٥٠) وقَدْ رُوِيَ عَن أبي هُرَيْرَةَ أَنَّ النبيَّ ﷺ تَوَضَّأَ ثَلَاثاً ثَلَاثاً.

اعضاءِ مغسولہ کو دو دو مرتبہ دھونے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۴۹) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعضاء مغسولہ کو دو دو مرتبہ دھویا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے، ہم یہ حدیث ابن ثوبان عن عبد الله بن الفضل کی سند کے علاوہ سے نہیں پہچانتے ہیں، اور یہ سند حسن صحیح ہے۔

حدیث (۵۰) اور حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعضاء وضو کو تین تین مرتبہ دھویا (معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہ کے دوسرے طریقے میں وضو ثلاثاً، ثلاثاً کا بھی ذکر ہے)

تشریح: یہ دوسرا باب ہے اس میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے تـوضـأ مـرتین مرتین اس حدیث پر امام ترمذی نے حسـن غـریـب کا حکم لگایا ہے اور غرابت کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن فضل سے اس حدیث کو بیان کرنے میں ابن ثوبان منفرد ہیں، لہٰذا تفرد کی وجہ سے اس روایت پر غرابت کا حکم لگایا ہے، میں نے پہلے بھی ذکر کیا تھا کہ کسی حدیث پر غریب کا حکم ضعیف ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ کبھی کبھی راوی ایک سند بیان کرنے میں منفرد ہوتا ہے اور ثقہ ہوتا ہے، لہٰذا ثقہ ہونے کی وجہ سے روایت سند کے اعتبار سے صحیح ہے، غرابت کا حکم تفرد کی وجہ سے ہے۔

(٣٤) بابُ ما جاء في الوضوءِ ثلاثاً ثلاثاً

(٥١) حـدثـنـا مـحـمـدُ بـنُ بشّـارٍ، نـا عبـدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، عن سُفيانَ، عن أبي إسحاقَ، عن أبي حَيَّةَ، عن عليٍّ: أنَّ النبيَّ ﷺ تَوَضَّأَ ثَلَاثاً ثَلَاثاً.

وفي البابِ: عن عُثْمَانَ، والرُّبَيِّعِ، وابنِ عُمَرَ، وعائشةَ، وأبي أمَامَةَ، وأبي رافِعٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمرٍو، ومُعَاوِيَةَ، وأبي هريرةَ وجابرٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ وأبي ذَرٍّ.

قال أبو عيسىٰ: حديثُ عليٍ أحْسَنُ شيءٍ في هذا البابِ وَأَصَحُّ.

والـعَـمَـلُ عـلـى هـذا عندَ عَامَّةِ أهْلِ العِلْمِ أنَّ الُوضُوَ يُجْزِئُ مَرَّةً مَرَّةً، ومَرَّتَيْنِ أفْضَلُ، وأفْضَلُهُ ثَلَاثٌ، ولَيْسَ بَعْدَه شَيْئٌ؛ وقال ابنُ المبارك: لَا آمَنُ إذَا زَادَ في الوُضُوءِ عَلَى الثلاثِ أن يَأْثَمَ وقالَ أحمدُ وإسحاقُ: لَا يَزِيدُ عَلٰى الثَّلَاثِ إلَّا رَجُلٌ مُبْتَلىً.

اعضاءِ مغسولہ کو تین تین بار دھونے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۱) حضرت علی سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے تین تین مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اس حدیث پر عام طور پر علماء کا عمل ہے کہ وضو ایک ایک مرتبہ کافی ہے اور دو دو مرتبہ افضل ہے اور افضلیت کا کامل درجہ تین ہے، اور اس کے بعد کوئی درجہ نہیں ہے، ابن مبارک نے فرمایا جو شخص تین مرتبہ سے زیادہ اعضاء کو دھوئے مجھے اندیشہ ہے کہ وہ گنہگار ہوگا، امام احمد اور اسحاق نے فرمایا تین پر زیادہ نہیں کرتا مگر جو شخص وسوسوں میں مبتلا ہوتا ہے۔

قوله: قال ابن المبارك: عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں جو اعضاء وضو تین مرتبہ سے زیادہ دھوئے مجھے خطرہ ہے وہ گنہگار ہوگا، من زاد على هذا فقد ظلم وعصى: اس حدیث کا مصداق وہ شخص ہے جو تین کو سنت نہ سمجھے اور تین کی سنیت کا عقیدہ نہ رکھ کر چوتھی مرتبہ بھی اعضائے وضو کو دھوئے تو یہ گناہ کا باعث ہے؛ البتہ اگر تین کو سنت سمجھ کر چوتھی مرتبہ کسی اور مقصد سے غسل کرے تو یہ وعید میں داخل نہیں ہے، حضرت علی نے تین تین مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا اور چوتھی مرتبہ پیشانی پر پانی ڈالا یہ استیعاب کی غرض سے تھا یا ٹھنڈک حاصل کرنے کی غرض سے تھا تین مرتبہ کو کافی سمجھ کر غرا التحجیل کی نیت کرے تو جائز ہے۔

(۳۵) بابُ ما جاء في الوضوءِ مرةً ومرتين و ثلاثاً

(۵۲) حدثنا إسماعيلُ بنُ مُوْسٰى الْفَزَارِيُّ، نَا شَرِيْكٌ، عن ثابتِ بنِ أبي صَفِيَّةَ، قَالَ قُلْتُ: لِأَبِي جَعْفَرٍ: حَدَّثَكَ جابرٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً ومرَّتَينِ مرَّتَينِ، وثَلاثاً ثَلاثاً؟ قالَ: نَعَمْ!

قال أبوعيسٰى: وَرَوىٰ وَكِيْعٌ هذا الحديثَ عن ثَابِتِ بنِ أبي صَفِيَّةَ، قال قُلْتُ: لِأَبِي جَعْفَرٍ: حَدَّثَكَ جابرٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّة؟ قالَ: نَعَمْ! حدَّثنا بِذلِكَ هَنَّادٌ، وُقتَيبَةُ، قَالَا: ثنا وكِيعٌ: عن ثَابتٍ؛ وهذا أَصَحُّ من حَدِيثِ شَرِيْكٍ، لِأَنَّهُ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ هٰذا عَنْ ثَابِتٍ نَحْوَ رِوَايَةِ وَكِيْعٍ، وَشَرِيْكٌ كَثِيْرُ الْغَلَطِ، وثابتُ بنُ أبي صَفِيَّةَ: هُوَ أبو حَمْزَةَ الثُّمَالِيُّ.

ایک مرتبہ، دو مرتبہ، تین مرتبہ، اعضاء وضو کو دھونے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۲) ثابت بن ابی صفیہ کہتے ہیں: میں نے ابوجعفر سے پوچھا کیا آپ سے حضرت جابر نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ نبی کریم نے ایک ایک مرتبہ، دو دو مرتبہ اور تین تین مرتبہ وضو کیا، ابوجعفر نے کہا ہاں!

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث وکیع نے ثابت بن ابی صفیہ سے روایت کی ہے، ثابت کہتے ہیں میں نے ابو جعفر سے پوچھا کیا آپ سے حضرت جابر نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ نبی کریم نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا؟ انہوں نے کہا: ہاں! امام ترمذی کہتے ہیں ہم سے یہ حدیث بیان کی ہناد اور قتیبہ نے وہ دونوں کہتے ہیں: ہم سے حدیث بیان کی وکیع نے

ثابت سے اور یہ شریک کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ یہ حدیث دیگر طرق سے بھی ثابت سے وکیع کی روایت کی طرح مروی ہے اور شریک کثیر الخطاء ہیں، ثابت بن ابوصفیہ سے مراد ابوحمزہ الثمالی ہیں (ابوحمزہ ثابت کی کنیت ہے ان کو حمزہ بن ابی صفیہ کہو یا ثابت بن ابی صفیہ کہو یہ دونوں ایک ہی ہیں، یہ اس لئے ذکر کیا کہ ثابت اور ابوحمزہ کو دیکھ کر کوئی ان کو دو راوی نہ سمجھے)

تشریح: پہلے تین ابواب میں اور اس باب میں صرف اتنا فرق ہے کہ پہلے ابواب میں انفرادی طور پر تینوں قسم کو بیان کیا گیا تھا ایک باب میں مرۃ مرۃ، دوسرے باب میں مرتین مرتین اور تیسرے باب میں ثلاثا ثلاثا کا بیان تھا، اس باب میں ایک ہی حدیث میں تینوں قسم جمع ہوگئی ہے، چنانچہ روایت ہے کہ نبی کریم نے ایک ایک مرتبہ بھی وضو کیا دو دو مرتبہ بھی کیا تین تین مرتبہ بھی کیا؛ لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ ایک ہی وضو کے اندر بعض عضو کو ایک مرتبہ دھویا بعض کو دو بار دھویا اور بعض کو تین بار دھویا؛ بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بعض وضو میں ایک ایک بار پر اکتفاء کیا، بعض وضو کے اندر دو دو بار پر اکتفاء کیا، بعض وضو کے اندر تین تین بار پر اکتفاء کیا، گویا حدیث میں جو تین قسمیں ہیں تین وقت سے متعلق ہیں۔

قوله: قال ابو عیسیٰ: یہاں سند پر کلام کررہے ہیں، دوسری سند میں ثابت بن ابی صفیہ کہتے ہیں میں نے ابوجعفر سے پوچھا کیا حضرت جابر نے آپ سے بیان کیا کہ حضور نے اعضاء وضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا؟ تو حضرت ابوجعفر نے فرمایاہاں، چنانچہ امام ترمذی حدثنا بذلك هنادالخ کے ذریعہ اس کی سند بیان کرتے ہیں اس کے بعد امام ترمذی دوسری سند کی ترجیح بیان کرتے ہیں کہ دوسری سند وكيع عن ثابت کی زیادہ صحیح ہے، شريك عن ثابت کی سند سے، پہلی سند میں ثابت بن ابی صفیہ کے شاگرد شریک ہیں اور دوسری سند میں ثابت بن ابی صفیہ کے شاگرد وکیع ہیں، اور دونوں کے مضمون میں اختلاف ہے، پہلی سند میں مرۃ مرۃ، مرتین مرتین اور ثلاثا ثلاثا تینوں کا ذکر ہے اور دوسری سند میں صرف مرۃ مرۃ کا بیان ہے، امام ترمذی، وکیع کی سند کو ترجیح دیتے ہیں اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ وکیع والی سند متعدد طرق سے مروی ہے، گویا وکیع کے متابع ہیں، اور شریک کے متابع نہیں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ وکیع ثقہ ہیں اور شریک کثیر الغلط ہیں اس لئے ثقہ کی روایت کو کثیر الغلط پر ترجیح ہوگی۔

قوله: شريك كثير الغلط: شریک سے کثرت سے غلطی ہوتی تھی، اس لئے امام بخاری نے ان کی روایت کو ذکر نہیں کیا ہے، امام مسلم نے ان کی روایت کو متابعت میں ذکر کیا ہے شریک دو تھے ایک شریک کوفی ایک شریک مدنی یہ شریک جس پر کلام کررہے ہیں یہ شریک کوفی ہیں، شریک مدنی بخاری ومسلم کے متفق علیہ اور ثقہ راوی ہیں۔

(٣٦) بابٌ فيمن توضأ بعضَ وضوءِ ه مرتين وبعضَه ثلاثاً

(٥٣) حدثنا ابنُ أبي عُمَرَ، نَا سُفيانُ بن عُيَيْنَة، عن عَمرِو بنِ يَحْيىٰ، عن أبِيهِ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأ فغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثاً، وَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، وَمَسَحَ بِرَأسِهِ، وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.

قال أبو عيسىٰ: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وقَدْ ذُكِرَ فِي غَيْرِ حَدِيثٍ: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأ بَعْضَ وُضُوْءِ ه مَرَّةً، وبَعْضَهُ ثَلَاثاً، وقَدْ رَخَّصَ بَعْضُ أهْلِ العِلْمِ فِي ذٰلِكَ لَمْ يَرَوْا بأساً أنْ يَّتَوَضَّأ الرَّجُلُ بَعْضَ وُضُوِئِه ثَلَاثاً وَبَعْضَهُ مَرَّتَيْنِ أوْ مَرَّةً.

بعض اعضاء کو دو مرتبہ اور بعض اعضاء کو تین مرتبہ دھونے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۳) عبداللہ بن زید سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضو کیا، پس اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھ دو دو مرتبہ دھوئے اور سر پر مسح کیا اور اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اور متعدد احادیث میں یہ بات آئی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضو میں بعض اعضاء کو ایک مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھویا اور اہل علم نے اس کی اجازت دی ہے، وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے کہ آدمی وضو میں بعض اعضاء کو تین مرتبہ اور بعض کو دو مرتبہ اور بعض کو ایک مرتبہ دھوئے۔

تشریح: ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو مرتبہ دھونا اور بعض کو تین مرتبہ دھونا یہ جائز ہے، آپ ﷺ نے اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھ دو مرتبہ دھوئے اور سر پر مسح کیا اور اپنے دونوں پاؤں دھوئے، پاؤں کے دھونے میں تعداد بیان نہیں کیا اس لئے کم از کم ایک مرتبہ مراد لیا جائیگا گویا آپ نے چہرا تین مرتبہ، ہاتھ دو مرتبہ اور پاؤں ایک مرتبہ دھویا ایسا آپ نے یا تو بیان جواز کے لئے کیا یا پانی کی قلت کی بنا پر ایسا کیا، اس لئے یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

(٣٧) بابٌ فی وضوءِ النبیِ ﷺ کیفَ کانَ؟

(٥٤) حدثنا قُتَيْبَةُ وهَنَّادٌ، قَالَا: نا أبو الْأحْوَصِ، عن أبي إسحاقَ، عن أبي حَيَّةَ، قال: رَأيْتُ عَلِيًّا تَوَضَّأ فغَسَلَ كَفَّيْهِ حَتّٰى أنْقَاهُمَا، ثُمَّ مَضْمَضَ ثَلَاثاً، وَاسْتَنشَقَ ثَلَاثاً وَغَسَلَ

وَجْهَهُ ثَلَاثاً، وَذِرَاعَيْهِ ثَلَاثاً، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً، ثُمَّ غَسَلَ قَدَمَيْهِ إِلى الْكَعْبَيْنِ، ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طَهُوْرِهِ، فَشَرِبَهُ وَهُوَ قَائِمٌ، ثُمَّ قالَ: أَحْبَبْتُ أَنْ أُرِيَكُمْ كَيْفَ كَانَ طُهُوْرُ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ؟

وفي الباب: عن عُثمانَ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ، وابنِ عبَّاسٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمْرٍو، وعَائِشَةَ، والرُّبَيِّعِ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ أُنَيْسٍ.

حدثنا قُتَيْبَةُ وهَنَّادٌ، قَالَا: نا أبو الْأَحْوَصِ، عن أبي إسحاقَ، عن عبدِ خَيْرٍ: ذَكَرَ عَنْ عَلِيٍّ مِثْلَ حَدِيثِ أبي حَيَّةَ، إلَّا أَنَّ عَبْدَ خَيْرٍ، قَالَ: كَانَ إِذَا فَرَغَ مِنْ طُهُوْرِهِ أَخَذَ مِنْ فَضْلِ طُهُوْرِهِ بِكَفِّهِ، فَشَرِبَهُ.

قال أبو عيسىٰ: حديثُ عَلِيٍّ رَوَاهُ أبو إسحاقَ الْهَمْدَانِيُّ عَنْ أبي حَيَّةَ، وَعَبْدِ خَيْرٍ، وَالْحَارِثِ عَن عَلِيٍّ.

وقَدْ رَوَاهُ زَائِدَةُ بنُ قَدَامَةَ، وَغَيْرُ وَاحِدٍ، عَن خَالِدِ بنِ عَلْقَمَةَ، عن عبدِ خَيْرٍ، عن عَلِيٍّ، حَدِيثَ الوُضُوِ بِطُولِهِ وهٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وَرَوىٰ شُعْبَةُ هٰذا الحديثَ عن خَالِدِ بنِ عَلْقَمَةَ، فَأَخْطَأَ في اسْمِه وَاسْمِ أَبِيْهِ، فَقَالَ: مَالِكُ بنُ عُرْفُطَةَ.

وَرُوِيَ عن أبي عَوَانَةَ عَنْ خَالِدِ بنِ عَلْقَمَةَ، عن عبدِ خَيْرٍ، عن عليٍّ، ورُوِيَ عنه عن مَالِكِ بنِ عُرْفُطَةَ، مِثْلَ رِوَايَةِ شُعْبَةَ: والصَّحِيْحُ: خَالِدُ بنُ عَلْقَمَةَ.

آپ ﷺ کے وضو کی کیفیت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۴) ابوحیہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے حضرت علی کو دیکھا کہ آپ نے وضو کیا، آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھویا یہاں تک کہ ان کو صاف کر دیا، پھر تین مرتبہ کلی کیا اور تین مرتبہ ناک میں پانی ڈالا اور اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھوں کو تین مرتبہ دھویا اور اپنے سر پر ایک مرتبہ مسح کیا پھر اپنے دونوں پیروں کو ٹخنوں تک دھویا پھر کھڑے ہوئے اور اپنے وضو کے بچے ہوئے پانی کو پیا، پھر فرمایا: میں نے پسند کیا کہ آپ لوگوں کو دکھلاؤں کہ نبی ﷺ کا وضو کیسا تھا؟

(دوسری سند) اور ابواسحاق نے عبد خیر سے ذکر کیا انہوں نے حضرت علی سے ابوحیہ کی حدیث کے مانند البتہ عبد خیر نے کہا جب حضرت علی وضو سے فارغ ہوئے تو انہوں نے اپنے وضو کے بچے ہوئے پانی میں سے کچھ پانی اپنی ہتھیلی میں لیا اور اس کو پیا (یعنی عبد خیر کی روایت میں کھڑے ہوکر پینے کا تذکرہ نہیں ہے) امام ترمذی فرماتے ہیں ابواسحاق ہمدانی نے ابوحیہ، عبد خیر اور حارث سے روایت کیا ہے کہ وہ سب حضرت علی سے روایت کرتے ہیں، اور زائدہ بن قدامہ اور متعدد روات، خالد بن علقمہ سے وہ عبد خیر سے وہ حضرت علی سے وضو کی حدیث مفصل طور پر روایت کرتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں اس حدیث کو شعبہ نے بھی خالد بن علقمہ سے روایت کیا ہے مگر انہوں نے خالد کے نام اور ان کے والد کے نام میں غلطی کی ہے، چنانچہ انہوں نے خالد بن علقمہ کے بجائے مالک بن عرفطہ کہا ہے وہ عبد خیر سے وہ حضرت علی سے روایت کرتے ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں: ابوعوانہ سے بھی یہ حدیث روایت کی گئی ہے وہ مالک بن عرفطہ سے شعبہ کی روایت کی طرح نقل کرتے ہیں (یعنی ابوعوانہ نے دونوں نام لیا کبھی خالد کا نام لیا کبھی مالک کا نام لیا) اور صحیح خالد بن علقمہ ہے۔

تشریح: حضرت علی کی یہ روایت بڑی عمدہ روایت ہے اس سے احناف کے کئی مسئلے کی تائید ہو رہی ہے، ابوحیہ کہتے ہیں: میں نے حضرت علی کو وضو کرتے دیکھا فغسل میں فاء تفصیلیہ ہے، آگے وضو کی تفصیل کی گئی ہے کہ پہلے دونوں ہتھیلی کو دھویا یہاں تک کہ اس کو صاف کرلیا، یہاں غسل کف کی تعداد ذکر نہیں کیا ہے، بعض روایت میں کفین کے غسل کی مقدار ثلاثا ذکر کی ہے۔(۱) ثم مضمض واستنشق ثلاثا یہاں تصریح ہے کہ آپ نے تین بار کلی کیا اور تین بار ناک میں پانی ڈالا معلوم ہوا کہ تین چلو کا استعمال مضمضہ میں کیا پھر تین چلو کا استعمال استنشاق میں کیا، اس سے امام صاحب کا مسلک ثابت ہوگیا کہ فصل اولیٰ ہے، اس روایت سے ابن صلاح کی تردید بھی ہوتی ہے، ابن صلاح کہتے ہیں کہ حضرت علی کی روایت میں کہیں بھی فصل کا ذکر نہیں آتا ہے، ابن صلاح کی یہ بات غلط ہے، دیکھو یہاں فصل کا ذکر صراحۃً آرہا ہے۔

قوله: ومسح برأسه مرة: معلوم ہوا کہ مسح رأس میں تکرار نہیں ہے اس سے امام صاحب اور جمہور کی تائید ہو رہی ہے۔

کھڑے ہوکر پانی پینے کا حکم:

وضو سے فارغ ہونے کے بعد کھڑے ہوئے اور وضو کے بچے ہوئے پانی کو پی لیا حالانکہ کھڑے ہوکر پانی پینے

(۱) سنن ابوداؤد، باب صفة وضو النبي، رقم الحديث:۱۰۹

کی ممانعت بھی آئی ہے، مسلم میں روایت ہے لا يشربن أحد منكم قائما فمن نسي فليستقئ (۱) جو کھڑے ہو کر پانی پیئے وہ قئے کر دے پس روایت میں تعارض ہو گیا اس تعارض کو دور کرنے کی مختلف صورتیں ہیں۔

(۱) بعض حضرات کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پینے کی روایت بعد کی ہے، کھڑے ہو کر پینے کی ممانعت کی روایت پہلے کی ہے، لہٰذا کھڑے ہو کر پینے کی روایت ناسخ اور ممانعت کی روایت منسوخ ہے۔

(۲) بعض حضرات اس کا برعکس کہتے ہیں کہ ممانعت کی روایت ناسخ اور اباحت کی صورت منسوخ ہے یہ تو ترجیح کی صورت ہے، بعض حضرات نے تطبیق کی شکل نکالی ہے۔

(۳) ممانعت کی روایت کو کراہت تنزیہی پر محمول کر دو اور اجازت کی روایت کو بیان جواز پر محمول کر دو، یعنی کھڑے ہو کر پینا جائز ہے البتہ خلاف اولیٰ ہے۔

(۴) نہی والی روایت کو طب پر محمول کر دیا جائے اور اباحت والی روایت کو تشریع پر محمول کر دیا جائے مطلب یہ ہوگا کہ کھڑے ہو کر پینا شرعا جائز ہے البتہ طبی اعتبار سے نقصان دہ ہے اس لئے منع کیا گیا ہے، حضرات اطباء کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پانی نہیں پینا چاہئے اس لئے کہ کھڑے ہو کر پانی زیادہ پیا جاتا ہے اور زیادہ پانی پینے سے معدہ میں ثقل پیدا ہو جاتا ہے یا یہ کہ معدہ میں جو حرارت غریزی ہوتی ہے جس سے کھانا ہضم ہوتا ہے زیادہ پانی پینے سے پانی کی برودت سے وہ حرارت زائل ہو جاتی ہے اور قوت ہاضمہ کمزور ہو جاتا ہے اس مصلحت کی بنا پر آپ نے کھڑے ہو کر پینے کی ممانعت کی ہے۔

(۵) عام پانی کو کھڑے ہو کر پینا مکروہ ہے اور متبرک پانی کو کھڑے ہو کر پینے کی اجازت ہے، لہٰذا جس روایت میں کھڑے ہو کر پینے کی ممانعت ہے اس کا تعلق عام پانی سے کر دیں اور جہاں کھڑے ہو کر پینا ثابت ہے اس کا تعلق خاص متبرک پانی سے کر دیں، متبرک پانی جیسے زمزم کا پانی اور وضو کا بچا ہوا پانی یہ بھی متبرک ہے اس لئے کہ وضو عبادت ہے اور اس سے جو بچا ہوا پانی ہوگا وہ عبادت کا اثر ہوگا اور جس میں عبادت کا اثر ہو اس میں برکت پیدا ہو جاتی ہے مطلب یہ ہوا کہ عام پانی کو کھڑے ہو کر نہیں پینا چاہئے اور متبرک پانی کو کھڑے ہو کر پینا چاہئے کیوں کہ متبرک پانی کو جتنا زیادہ پیا جائے گا اتنی ہی زیادہ برکت پیدا ہوگی۔

---

(۱) صحیح مسلم، باب كراهية الشرب قائما، رقم الحديث: ۲۰۲۶، ابن ماجہ اور ابوداؤد میں ہے عن انس بن مالک أن رسول الله ﷺ نهى عن الشرب قائما، سنن ابن ماجہ، باب إذا شرب أعطى اليمين، رقم الحديث: ۳۴۲۴، سنن ابی داؤد، باب الشرب قائما، رقم الحديث: ۳۷۱۷

(۳۸) بابٌ في النضحِ بعد الوضوءِ

(٥٥) حدثنا نَصْرُ بنُ عَلِيٍّ، وأحمدُ بنُ أبي عُبَيْدِ اللّٰهِ السّلمِيُّ البَصْريُّ، قالا: نا أبو قُتَيْبَةَ سَلْمُ بنُ قُتَيْبَةَ، عنِ الحَسَنِ بنِ عَلِيٍّ الهَاشِمِيِّ، عن عبدِ الرحمنِ، عن أبي هريرةَ، أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: جَاءَنِي جِبْرِيْلُ فَقَالَ: "يا مُحمدُ! إذَا تَوَضَّأْتَ فانْتَضِحْ"

قال أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ غريبٌ، وسمِعتُ محمداً يقول: الحَسَنُ بنُ عَلِيٍّ الهَاشِمِيُّ مُنْكَرُ الحَدِيثِ.

وفي البابِ: عن أبي الحَكَمِ بنِ سُفْيَانَ، وابنِ عباسٍ، وزيدِ بن حَارِثَةَ، وأبي سَعيْدٍ.

وقالَ بَعْضُهُم: سُفْيَانُ بنُ الْحَكَمِ، أوِ الْحَكَمُ بنُ سُفيانَ، واضْطَربُوْا في هذا الحديثِ.

وضو کے بعد چھینٹا دینے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۵۵) آپ ﷺ نے فرمایا: ''میرے پاس جبرئیل آئے اور کہا: اے محمد! جب آپ وضو کریں تو چھینٹا دے لیا کریں۔

امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث غریب ہے میں نے امام بخاری کو کہتے ہوئے سنا حسن بن علی ہاشمی منکر الحدیث ہیں اور بعض لوگوں نے سفیان بن حکم اور بعض نے حکم بن سفیان کہا ہے اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے۔

قوله: النضح: نضح کے چار معانی آتے ہیں (۱) استنجاء بالماء (۲) پانی کا بہانا (۳) استبراء یعنی پیشاب کے بعد اس کے قطروں کو دور کرنا چل کر یا کھانس کر (۴) وضو کے بعد شرمگاہ سے متصل کپڑوں پر پانی سے چھینٹ مارنا، یہاں نضح کے یہی معنی مراد ہیں، قاضی ابوبکر ابن العربی نے نضح کے یہی چار معنی ذکر کئے ہیں، حضرات صوفیاء اس کو بل سراویل سے تعبیر کرتے ہیں، اس کا مقصد یہ ہے کہ پیشاب کا وسوسہ باقی نہ رہے، ہوسکتا ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد شرمگاہ سے متصل کپڑے پر تری ہو اور دل میں وسوسہ آجائے کہ کہیں پیشاب کا قطرہ تو نہیں آگیا اگر وضو کے بعد وہاں پر پانی چھڑک دیتے ہیں تو یہ وسوسہ ختم ہو جائیگا؛ کیوں کہ اس تری کے بارے میں یقین ہو جائیگا کہ یہ پانی کا اثر ہے، پیشاب کا قطرہ نہیں ہے، نضح کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ پیشاب کے قطرے حرارت کی وجہ سے نکلتے ہیں جب کپڑے پر چھینٹ مارو گے تو پانی کی

ٹھنڈک شرمگاہ تک پہونچے گی اس وجہ سے قطرہ کا نکلنا بند ہوجائیگا گویا، نضح کا حکم علاج کے طور پر ہے، امام ترمذی نے نضح کے چوتھے معنی کو ترجیح دی ہے اسی لئے ترجمۃ الباب النضح بعد الوضوء قائم کیا ہے، بخاری کی بعض روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

قوله: الحسن بن علي: یہ حضرت حسن بن علی، حضرت حسن رضی اللہ عنہ نہیں ہیں بلکہ دوسرے حسن ہیں جس کو امام بخاری نے منکر الحدیث کہا ہے، یہ روایت ضعیف ہے؛ لیکن امام ترمذی وفی الباب میں متعدد صحابہ کا حوالہ دے رہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر چہ یہ روایت منکر ہے؛ لیکن متعدد طرق کی وجہ سے اس کی اصل ہے، اگر روایت کو ضعیف بھی مان لیا جائے تو اس عمل کا تعلق فضائل اعمال سے ہے اور فضائل اعمال میں ضعیف حدیث بھی معتبر سمجھی جاتی ہے، جلال الدین سیوطی نے تو یہاں تک کہا ہے کہ حدیث ضعیف پر بعض احکام میں بھی عمل کیا جا سکتا ہے جب کہ حدیث ضعیف پر عمل کرنے میں احتیاط ہو۔

قوله: قال بعضهم سفيان بن الحكم: راوی اور راوی کے باپ کے نام میں شبہ ہو رہا ہے کہ راوی سفیان ہیں اور ان کے باپ کا نام حکم ہے یا راوی حکم ہیں اور ان کے باپ کا نام سفیان ہے کسی نے حکم بن سفیان اور کسی نے سفیان بن حکم کو راوی قرار دیا ہے، سندوں کا یہی اختلاف اضطراب کہلاتا ہے جس کو امام ترمذی نے کہا واضطربوا في هذا الباب.

(۳۹) بابٌ في إسباغِ الوضوءِ

(٥٦) حدثنا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، نا إسماعيلُ بنُ جَعْفَرٍ، عن العَلاءِ بنِ عبدِ الرحمنِ، عن أبيهِ، عن أبي هريرةَ، أنَّ رسولَ اللّٰهِ ﷺ قالَ: "أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلٰى مَا يَمْحُوْ اللّٰهُ بِهِ الْخَطَايَا، ويَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟" قَالُوْا: بَلٰى، يا رسولَ اللّٰه! قالَ: "إِسْبَاغُ الْوُضُوْءِ عَلى الْمَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَا إلى الْمَسَاجِدِ، وانْتِظَارُ الصلوةِ بَعْدَ الصلوٰةِ، فَذٰلِكُمْ الرِّبَاطُ"

حدثنا قُتَيْبَةُ، قال: حدثنا عبدُ العَزِيْزِ بنُ مُحمدٍ، عن العَلَاءِ نَحْوَه، وقالَ قُتَيْبَةُ في حَدِيْثِه: "فَذٰلِكُم الرِّبَاطُ، فَذٰلِكُم الرِّبَاطُ، فَذٰلِكُم الرِّبَاطُ" ثَلَاثاً.

وفي البابِ: عن عَلِيٍّ، وعبدِ اللّٰهِ بن عَمْرٍو، وابن عَبَّاسٍ، وعَبِيْدَةَ، ويُقَالُ: عَبْيْدَةُ بنُ عَمْرٍو، وعائشةَ، وعبدِ الرحمنِ بنِ عَائِشٍ، وأنسٍ.

قال أبو عيسىٰ: حديثُ ابي هرير ةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، والعَلَاءُ بنُ عبدِ الرحمنِ، هُو ابْنُ يَعقُوْبَ الْجُهَنِيُّ، وهو ثِقَةٌ عِندَ أهلِ الحَدِيثِ.

کامل وضو کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۶) حضور پاک ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا میں ایسے کاموں کی طرف تمہاری رہنمائی نہ کروں جو گناہوں کو مٹادے اور مراتب کو بلند کردے؟ صحابہ نے کہا کیوں نہیں یارسول اللہ! آپ نے فرمایا ناگواری کے باوجود مکمل وضو کرنا، مسجد کی طرف قدموں کی زیادتی اور ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا یہی رباط ہے۔

(حدیث کے دوسرے طرق میں یہ آخری جملہ فذالکم الرباط تین مرتبہ ہے، امام ترمذی نے فرمایا حضرت ابوہریرہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور علاء بن عبدالرحمٰن یہ ابن یعقوب الجہنی ہیں (علاء بن عبدالرحمٰن کئی راوی ہیں اس لئے تعیین کے لئے کہا کہ عبدالرحمٰن کے والد کا نام یعقوب ہے) اور علاء محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں۔

قوله: اسباغ الوضوء: یہ افعال کا مصدر ہے، اسباغ کے معنی اکمال کے ہیں، کسی چیز کا مکمل طور پر انجام دینا اہل عرب بولتے ہیں درع سابغ یہ اس زرہ کو کہتے ہیں جو پورے بدن کو گھیر لے، قرآن میں بھی یہ لفظ اس معنی میں استعمال ہوا ہے، وأسبغ عليكم نعمه أي أكمل عليكم نعمه اسباغ وضو کے معنی ہوا وضو کو مکمل طور پر کرنا۔

اسباغ وضو کی تین قسمیں:

حضرت شاہ اسحاق صاحب دہلویؒ نے اسباغ وضو کی تین قسمیں بیان کی ہے (۱) فرض: یعنی اعضاء وضو کو ایک ایک بار دھونا اس طرح سے کہ بال برابر سوکھا نہ رہ جائے یہ اسباغ کا ادنیٰ درجہ ہے (۲) سنت: اعضاء کو تین تین بار دھونا یہ اسباغ کا کمال درجہ ہے (۳) اعضاء کے غسل کی جو فرض مقدار ہے اس سے زیادہ اعضاء کو دھونا جس کو غرہ تحجیل کہا جاتا ہے، کہنی تک دھونا فرض ہے اسباغ یہ ہے کہ کہنی سے ذرا اوپر کا حصہ بھی غسل میں شامل کرلو یہ اس وقت جائز ہے جبکہ مقدار فرض کو کافی سمجھے اور اگر مقدار فرض کو کافی نہ سمجھے تو اس سے آگے بڑھانا ناجائز ہے اسی طرح مقدار فرض سے آگے بڑھانا اس وقت جائز ہے جب عوام کو اس سے غلط فہمی پیدا نہ ہو، اگر عوام دیکھ کر سمجھنے لگے شاید اتنا حصہ ہی دھونا ضروری ہے یا عوام کو یہ محسوس ہو جائے کہ یہ ایسا شخص ہے کہ اس کو وضو کرنے کا ڈھنگ بھی نہیں آتا تو ایسی صورت میں اسباغ کی یہ تیسری قسم مکروہ ہے اگر یہ دونوں خرابی نہ ہو تو مقدار مفروض سے زیادہ دھونا اسباغ میں داخل ہے اور حدیث سے ثابت ہے، مسلم

شریف کی روایت حضرت ابو ہریرہ سے ہے ایک مرتبہ انہوں نے مسجد کی چھت پر وضو کیا اور وضو اس انداز سے کیا کہ جب ہاتھ دھویا تو ہاتھ کو بغل تک دھویا حضرت ابو ہریرہ سمجھ رہے تھے کہ میں تنہا ہوں؛ لیکن ابن فروخ کھڑے دیکھ رہے تھے، انہوں نے پوچھا ما هذا الوضو یہ وضو کا کونسا طریقہ ہے؟ حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم میرے وضو کو دیکھ رہے ہو تو میں اس طرح وضو نہ کرتا تم نے میرے وضو کو دیکھ لیا ہے اور تم کو غلط فہمی ہوگئی ہے، اس لئے سنو میں نے اس طریقے میں آپ ﷺ کے فرمان کی پیروی کی ہے، آپ نے فرمایا قیامت کے روز امت محمدیہ کے اعضاء وضو میں چمک ہوگی اس کے بعد آپ نے فرمایا جو انسان اس نورانیت کو بڑھانا چاہے وہ اعضاء وضو کو لمبا کرے میں نے اس حدیث پر عمل کرنے کے لئے ہاتھ کو مونڈھے تک دھویا تاکہ میرے ہاتھ میں مونڈھے تک چمک آجائے۔(۱)

اسباغ کی مزید ایک قسم:

اسباغ وضو کی ایک چوتھی صورت ہے جس کو شاہ اسحاق صاحب نے ذکر نہیں کیا ہے؛ لیکن ابوداؤد اور طبرانی کی روایت میں اس صورت کا ذکر ہے کہ جب وضو سے فارغ ہوجائے تو ایک چلو پانی اپنے پیشانی پر ڈال لے(۲) اسباغ کی یہ صورت بھی جائز ہے۔

قوله: أ لا أدلكم: "ألا" میں ہمزہ استفہام اور لا نافیہ ہے (کیا میں تمہیں نہ بتاؤں) کسی چیز کو بتانے کا موثر طریقہ یہ بھی ہے کہ پہلے مخاطب کے جذبات کو بھڑکا دیا جائے، اور ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ مخاطب کو پورا شوق پیدا ہوجائے کسی بات کو سننے اور سیکھنے کا اور شوق کے بعد جو کوئی چیز حاصل ہوتی ہے وہ اوقع فی النفس ہوتی ہے آپ نے مخاطب کو بھڑکانے اور شوق دلانے کے لئے ألا أدلكم کا لہجہ اختیار فرمایا۔

قوله:اسباغ الوضو على المكاره: مکارہ یہ مکرہ کی جمع ہے، ناگوار اور تکلیف دہ چیز کو مکارہ کہا جاتا ہے، یعنی ناگواری اور تکلیف کے باوجود مکمل وضو کرنا، تکلیف کی مختلف شکلیں ہیں مثلاً سخت سردی کا زمانہ ہے پھر بھی مکمل وضو کرے، اسی طرح اعضاء وضو میں درد ہے اس کے باوجود اسباغ وضو کرے، یا ایسی جگہ ہو جہاں پانی مفت نہیں ملتا ہے، ظاہر ہے کہ

---

(۱) عن أبي حازم قال: كنت خلف أبي هريرة وهو يتوضأ للصلاة فكان يمد يده حتى تبلغ ابطه فقلت له: يا أبا هريرة ما هذا الوضوء؟ فقال: يا بني فروخ أنتم ههنا؟ لو علمت أنكم ههنا ما توضأت هذا الوضوء، سمعت خليلي ﷺ يقول: تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضو، صحیح مسلم، باب تبلغ الحلية حيث يبلغ، رقم الحديث:۲۵۰

(۲) ثم أخذ بكفه اليمنى قبضة من ماء فصبها على ناصيته، أبوداؤد باب صفة وضوء النبي ﷺ، رقم الحديث:۱۱۷-۱/۲۸-

پیسہ نکالنا تکلیف کا باعث ہے؛ لیکن پیسہ خرچ کر کے وضو کرنا، ایک صورت یہ ہیکہ ایسی جگہ ہے جہاں قریب میں پانی نہیں ہے بہت دور میں پانی ہے شریعت نے ایسی جگہ تیمّم کی اجازت دی ہے، لیکن ایک شخص تکلیف اٹھا کر دور جاتا ہے اور پانی لا کر کروضو کرتا ہے یہ بھی الوضو علی المکارہ میں داخل ہے۔

قوله: كثرة الخطا إلى المساجد: خطی جمع خطوۃ دو قدموں کے درمیانی مسافت کو خطوہ کہا جاتا ہے مراد ہے چلنا یعنی کثرت سے مسجد کی طرف چلنا، اس کا دو مطلب ہوسکتا ہے (۱) پابندی کے ساتھ مسجد آنا جب ہر نماز کے لئے مسجد آئے گا تو مسجد کی طرف زیادہ چلنا پایا جائیگا (۲) مکان مسجد سے دور ہے تو ظاہر ہے، گھر سے مسجد دور ہے تو قدم زیادہ پڑیں گے اس سے ان حضرات کی تائید ہوتی ہے جو مکان کے مسجد سے دور ہونے کو بہتر مانتے ہیں، بعض حضرات تو کہتے ہیں مکان کا مسجد کے قریب ہونا بہتر ہے اس روایت سے معلوم ہوتا ہے گھر کا مسجد سے دور ہونا بہتر ہے، لیکن بعض روایت میں ہے کہ گھر کا مسجد سے دور ہونا نحوست کی چیز، اس لئے اس طرح تطبیق دے سکتے ہیں کہ گھر کا مسجد کے قریب ہونا ذاتی فضیلت ہے کہ مسجد کا قرب حاصل ہے اور گھر کا مسجد سے دور ہونا عارضی فضیلت ہے، عارضی فضیلت یہ ہے کہ مکان دور ہونے کی وجہ قدم زیادہ ہوں گے پس کثرۃ خطی کی وجہ سے اس میں فضیلت آ گئی ہے۔

قوله: انتظار الصلاة الخ: تیسری چیز جس کے ذریعہ گناہ مٹتے اور درجات بڑھتے ہیں ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا ہے، علماء نے انتظار صلاۃ بعد الصلاۃ کی کئی تفسیریں کی ہیں۔

(۱) انتظار کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ ایک نماز پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں مسجد میں بیٹھا رہے مثلاً ظہر پڑھ کر عصر کے انتظار میں مسجد میں بیٹھے رہنا، لیکن انتظار کا یہ معنی مراد نہیں ہے؛ کیوں کہ سلف سے یہ طریقہ منقول نہیں ہے، اگر حدیث کا یہ مطلب ہوتا تو سلف سے منقول ہوتا۔

(۲) انتظارِ صلاۃ کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ ایک نماز کے بعد دوسری نماز کی طرف دل لٹکا رہے اگر چہ گھر میں ہو یا کاروبار میں ہو انتظار صلاۃ کے یہی معنی لوگوں نے مراد لیا ہے کیوں کہ حدیث سے اسی دوسرے معنی کی تائید ہوتی ہے، صحیحین کی روایت ہے کہ قیامت کے دن سات آدمی اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت کے سایہ میں ہونگے ان میں ایک وہ شخص ہے جس کا دل ایک نماز کے بعد دوسری نماز میں لٹکا رہے۔(۱)

---

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: سبعة يظلهم الله يوم القيامة في ظله يوم لاظل إلا ظله: إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله ورجل ذكر الله في خلاء ففاضت عيناه، ورجل قلبه معلق في المسجد ورجلان تحابا في الله ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال إلي نفسها قال: إني أخاف الله ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتي لا تعلم شماله ما صنعت يمينه، صحیح البخاری، باب في فضل ترك الفواحش، رقم الحدیث:۶۸۰۶، صحیح مسلم، باب فضل اخفاء الصدقة، رقم الحدیث:۱۰۳۱)

(۳) بیہقی کے استاذ ابوالولیداس کی تفسیر کرتے ہیں کہ اس سے وہ نماز مراد ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان فصل نہ ہوتو ایک نماز کے بعد بیٹھ کرانتظار کرنا، جیسے ظہر کے فوراً بعد عصر ہے یعنی وہ نمازیں جن کے درمیان وقت مہمل نہ ہو تو اب مطلب یہ ہوگا کہ ان نمازوں کا انتظار کرنا جس میں وقت مہمل نہ ہو اس صورت میں فجر کی نماز کے بعد ظہر کا انتظار کرنا، انتظارِ صلوٰۃ میں داخل نہیں ہوگا، کیوں کہ دونوں کے درمیان وقت مہمل ہے۔

(۴) بعض لوگوں نے اس کو عام رکھا ہے کیوں کہ انتظارِ صلوٰۃ مطلق ہے اس میں فرض، سنت، نفل کی کوئی قید نہیں ہے، لہٰذا اس کا یہ بھی مطلب ہوگا کہ سنت پڑھ کر فرض کے انتظار میں بیٹھے رہنا مثلاً ظہر کی سنت قبلیہ پڑھ کر ظہر کے انتظار میں بیٹھے رہنا، یا یہ کہ فرض پڑھ کر نفل کے انتظار میں بیٹھے جیسے فجر پڑھ کر اشراق کے انتظار میں بیٹھے رہنا یہ سب انتظارِ صلاۃ میں داخل ہے۔

قوله: فذالكم الرباط: حضور نے فرمایا یہ رباط ہے قرآن میں ہے: يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا (۱) آپ ﷺ فذلكم الرباط کے ذریعہ اس آیت کی تفسیر فرمارہے ہیں یعنی قرآن کے رابطوا سے مراد یہی رباط ہے، حالانکہ قرآن کے رابطوا سے علماء مراد لیتے ہیں سرحد کے اوپر گھوڑا باندھنا یعنی سرحد کی حفاظت اور نگرانی کرنا تا کہ کافر دارالاسلام میں داخل ہوکر مسلمانوں کو نقصان نہ پہونچائیں، سرحد کی حفاظت خطرے سے خالی نہیں ہے؛ کیوں کہ دشمن کے حملہ کرنے کا ہمیشہ خوف لگا رہتا ہے گویا رباط دراصل دشمن سے جہاد کا نام ہے، حضور ﷺ فرماتے ہیں سرحد کی نگرانی کرنا رباط اور جہاد ہے ہی؛ لیکن اصل جہاد اسباغ الوضو على المكاره كثرة الخطأ إلى المساجد اور انتظار الصلاة بعد الصلاة ہے، سرحد کی نگرانی رباط کا ادنیٰ فرد ہے اور مذکورہ تین چیزیں رباط کا اعلیٰ فرد ہے، کیوں کہ سرحد کے اوپر انسان کا مقابلہ باہر کے دشمن (کافر) سے ہوتا ہے اور مذکورہ اعمال میں اندرونی دشمن (نفس) سے مقابلہ ہوتا ہے اور اندرونی دشمن سے نمٹنا بہت مشکل ہے، حدیث میں ہے ان ان اعدى عدوك ما بين جنبك (۲) وجہ اس کی یہ ہے کہ خارجی دشمن سے مقابلہ کبھی کبھی ہوتا ہے؛ لیکن اندرونی دشمن سے یعنی نفس سے مقابلہ ہر وقت رہتا ہے پس معلوم ہوا کہ مذکورہ اعمال رباط کا اعلیٰ فرد ہے اس لئے حضور نے تین مرتبہ فرمایا یہی رباط ہے۔

---

(۱) آل عمران: ۲۰۰

(۲) مرقاۃ میں ملا علی قاری نے ان الفاظ سے نقل کیا ہے لأن أعدى عدوك نفسك التي بين جبيك، مرقاة المفاتيح ٤/ ٣٧٠

(٤٠) بابُ المنديلِ بعد الوضوءِ

(٥٧) حدثنا سُفيانُ بنُ وَكِيْعٍ، نا عبدُ اللّٰهِ بنُ وَهْبٍ، عن زَيْدِ بنِ حُبَابٍ، عن أبي مُعَاذٍ، عن الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عن عائِشَةَ، قَالَت: كَانَت لِرَسُولِ اللّٰهِ ﷺ خِرْقَةٌ يُنَشِّفُ بِهَا بَعْدَ الْوُضُوءِ.

وفي البابِ: عن مُعَاذِ بنِ جَبَلٍ.

(٥٨) حدثنا قُتَيْبَةُ، قال: ثنا رِشْدِيْنُ بنُ سَعْدٍ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ زِيَادِ بنِ أَنْعُمٍ، عن عُتْبَةَ بنِ حُمَيْدٍ، عن عُبَادَةَ بنِ نُسَيٍّ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ غَنْمٍ، عن مُعَاذِ بنِ جَبَلٍ، قالَ رَأَيْتُ رسولَ اللّٰهِ ﷺ إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرْفِ ثَوْبِهِ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ غريبٌ، وإسْنَادُهُ ضَعِيفٌ، ورِشْدِيْنُ بنُ سَعْدٍ، وعبدُ الرحمنِ بنُ زِيَادِ بنِ أَنْعُمِ الإفْرِيْقِيُّ يُضعَّفَانِ في الْحَدِيثِ.

قال أبو عيسى: حديثُ عائِشَةَ لَيسَ بِالْقَائِمِ، وَلَا يَصَحُّ عن النَّبِيِّ ﷺ في هذا البابِ شَيْءٌ.

وأبُو مُعَاذٍ، يَقُوْلُونَ: هُوَ سُلَيْمَانُ بنُ أَرْقَمَ وهُوَ ضَعِيْفٌ عندَ أهلِ الحديثِ.

وقد رَخَّصَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ رسولِ اللّٰهِ ﷺ ومَنْ بَعْدَهُمْ في الْمِنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ، وَمَنْ كَرِهَهُ إِنَّمَا كَرِهَهُ مِن قِبَلِ أَنَّه قِيْلَ: إِنَّ الْوُضُوْءَ يُوْزَنُ.

وَرُوِيَ ذٰلِكَ عن سَعِيدِ بنِ الْمُسَيِّبِ والزُّهْرِيِّ.

حَدَّثَنَا مُحمدُ بنُ حُمَيْدٍ، قال حَدَّثَنَا جَرِيْرٌ، قال حَدَّثَنِيْهِ عَلِيُّ بنُ مُجَاهِدٍ، عَنِّيْ، وهُوَ عِنْدِيْ ثِقَةٌ، عَنْ ثَعْلَبَةَ، عنِ الزُّهْرِيِّ، إِنَّمَا أَكْرَهُ الْمِنْدِيْلَ بَعْدَ الْوُضُوْءِ لِأَنَّ الْوَضُوءَ يُوْزَنُ.

وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۵۷) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک کپڑا تھا جس سے آپ وضو کے بعد اعضاء وضو کو پوچھتے تھے۔

حدیث (۵۸) حضرت معاذ بن جبل کہتے ہیں میں نے نبی کریم کو دیکھا جب آپ نے وضو کیا تو اپنے کپڑے کے کنارے سے اپنے چہرے کو پوچھا، امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث غریب ہے اور اس کی سند ضعیف ہے، رشدین بن سعد اور عبد الرحمٰن بن زیاد بن انعم افریقی دونوں راوی ضعیف ہیں، اسی طرح حضرت عائشہ کی حدیث بھی ضعیف ہے، آپ ﷺ سے اس باب میں کوئی بھی صحیح حدیث نہیں ہے اور محدثین کا خیال ہے کہ ابو معاذ یہ سلیمان بن ارقم ہیں اور یہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، صحابہ اور بعد کے لوگوں میں سے اہلِ علم کی ایک جماعت نے وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کی اجازت دی ہے اور جن لوگوں نے ناپسند کیا ہے اس کی وجہ صرف یہ قول ہے کہ وضو کا پانی تولا جائیگا اور یہ وجہ سعید بن المسیب اور زہری سے منقول ہے۔

محمد بن حمید کہتے ہیں ہم سے جریر نے حدیث بیان کی، جریر کہتے ہیں مجھ سے علی بن مجاہد نے حدیث بیان کی مجھ سے روایت کرتے ہوئے (یعنی سند اس طرح جریر عن علی بن مجاهد عن جرير، سند میں جریر کا نام دو جگہ آئیگا علی کے استاذ کی جگہ اور شاگرد کی جگہ) دراں حالیکہ وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، (پھر میں اس حدیث کو) ثعلبہ سے روایت کرتا ہوں وہ زہری سے، زہری نے فرمایا: میں وضو کے بعد تولیہ کو اس لئے ناپسند کرتا ہوں کہ وضو کا پانی تولا جائیگا۔

قوله: المنديل: مندیل ندل سے ماخوذ ہے، ندل کے معنی میل کچیل کے آتے ہیں اور مندیل اس کپڑے کو کہا جاتا ہے جس سے بدن کے میل کچیل کو دور کیا جاتا ہے، مندیل کا ترجمہ رومال کیا جاتا ہے، یہ فارسی کا لفظ ہے ''رو'' کہتے ہیں چہرے کو اور ''مال'' کے معنی ہے ملنا، لہٰذا رومال کے معنی ہوا چہرہ کو ملنا، پوچھنا، یہ دو باب سے آتا ہے ندل ضرب سے اور تندل تفعل سے جس کے معنی ہیں میل کو دور کرنا، مندیل کی جمع منادیل آتی ہے، وضو کے بعد اعضاء وضو کو پوچھنے کے لئے کپڑے کا استعمال کرنا کیسا ہے یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

امام مالک، سفیان ثوری اس کو جائز قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں وضو اور غسل دونوں میں تولیہ کا استعمال کرنا جائز ہے، عبد اللہ بن عمر، عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ، سعید بن المسیب اور ابن شہاب زہری کہتے ہیں کہ مندیل کا استعمال مکروہ ہے، وضو میں بھی غسل میں بھی، عبد اللہ بن عباس کہتے ہیں وضو میں مکروہ ہے غسل میں جائز ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک تولیہ کا استعمال مباح ہے، امام صاحب کا یہی مسلک قاضی خاں نے نقل کیا ہے، لیکن صاحب منیہ نے تولیہ کے استعمال کو مستحب لکھا ہے، صاحب بحر کہتے ہیں احناف میں استحباب کا قول صرف صاحب منیہ نے نقل کیا ہے اس لئے یہ صاحب منیہ کا

تفرد ہے،ان کے مقابلے میں قاضی خاں کا مقام بہت بلند ہے اس لئے صاحب منیہ کی بات قاضی خان کے مقابلے میں قابل قبول نہیں ہے، امام شافعی کے یہاں اس سلسلے میں پانچ قول نقل کیا جاتا ہے، راجح قول شوافع کے یہاں یہ ہیکہ مندیل کا استعمال نہ کرنا مستحب ہے، دوسرا قوال: مندیل کا استعمال کرنا مستحب ہے، تیسرا قول: مندیل کا استعمال کرنا مکروہ ہے، چوتھا قول: مندیل کا استعمال کرنا مباح، پانچواں قول: گرمی کے زمانہ میں مکروہ، سردی کے زمانہ میں جائز ہے۔

اختلاف کی بنیاد:

مندیل کے استعمال میں دو متضاد وجہ پائی جاتی ہے اگر ایک وجہ پر غور کریں تو مندیل کا استعمال مستحب ہونا چاہئے، کیوں کہ مندیل کے استعمال کرنے سے بدن کا میل کچیل دور ہوتا ہے، پانی جب بدن پر ڈالو گے تو بدن کا میل تر ہوجائیگا اب تولیہ سے پوچھا جائے تو جتنا بھی میل اوپر ہوگا وہ سب دور ہوجائیگا اس وجہ سے مندیل کا استعمال مستحب ہونا چاہئے، کیوں کہ نظافت اور پاکیزگی شریعت میں مطلوب ہے، دوسری وجہ پر اگر غور کریں تو اس کا استعمال مکروہ ہونا چاہئے ؛ کیوں کہ مندیل کی وجہ سے وضو کا جو بچا پانی ہوتا ہے وہ زائل ہوجاتا ہے اور وضو کا بچا ہوا پانی یہ عبادت کا اثر ہے اور شریعت کا مزاج یہ ہے کہ عبادت کے اثر کو باقی رکھنا چاہئے اس کو زائل نہیں کرنا چاہئے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ شہید کے خون کو غسل دے کر دھونا نہیں چاہئے ؛ بغیر غسل دئے دفن کردینا چاہئے (۱) کیوں کہ اس کے بدن پر جو خون ہے وہ شہادت کا خون ہے اور شہادت یہ عبادت ہے پس خون عبادت کا اثر ہے اس کو زائل نہیں کرنا چاہئے ،اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو روزے دار کے منھ کی بو پسند ہے (۲) کیوں کہ یہ عبادت یعنی روزہ کا اثر ہے اس لئے یہ بو اللہ تعالیٰ کو پسند ہے، اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دو قطرے بہت پسند ہیں ایک آنسو کا وہ قطرہ جو اللہ کے خوف سے نکلے اور ایک خون کا قطرہ جو شہید کا اللہ کے راستے میں نکلے (۳) یہ دونوں قطرے عبادت کا اثر ہے، اس لئے اللہ کو بے حد پسند ہے، اگر اس وجہ پر غور کیا جائے تو تولیہ کا استعمال نہیں ہونا چاہئے ،بعض روایت میں آتا ہے کہ وضو کے پانی کو قیامت کے دن وزن کیا جائیگا جب اس پانی کا وزن کیا جائیگا (۴) تو قیاس یہ کہتا ہے کہ اس کو باقی رکھنا چاہئے پس تولیہ کا استعمال نہیں ہونا

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ، باب فی الرجل يقتل او يستشهد يدفن، رقم الحدیث: ۱۰۹۹۴

(۲) صحیح البخاری، باب فضل الصوم، رقم الحدیث: ۱۸۹۴، ۷۴۹۲

(۳) سنن الترمذی، باب ماجاء فی فضل المرابط، رقم الحدیث: ۱۶۶۹

(۴) مصنف ابن ابی شیبہ، باب من كره المنديل، رقم الحدیث: ۱۵۹۹، ترمذی، باب المنديل بعد الوضو، رقم الحدیث: ۵۴

چاہئے ،جنہوں نے پہلی وجہ پرنظر کیا انہوں نے تولیہ کے استعمال کومستحب کہااور جنہوں نے دوسری وجہ پرنظر کیا انہوں نے تولیہ کے استعمال کومکروہ کہہ دیا، اس لئے کہ اس میں عبادت کے اثر کوزائل کرنا ہورہا ہے، امام صاحب نے دونوں وجہ پر نظر کیا اس لئے انہوں نے اس کومباح کہا ہے۔

فائدہ: امام ترمذی نے دومرفوع حدیث پیش کی ہے؛لیکن دونوں ضعیف ہے، پہلی روایت میں ابومعاذ ضعیف راوی ہیں اور دوسری روایت میں رشدین بن سعد اور عبداللہ بن زیاد افریقی ضعیف راوی ہیں، افریقی: عراق میں ایک جگہ کا نام افریق ہے اسی کی طرف منسوب کر کے ان کوافریقی کہا جاتا ہے، جولوگ مندیل کے استعمال کو جائز کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کاتعلق فضائل اعمال سے ہے اور فضائل اعمال میں ضعیف روایت پرعمل ہوسکتا ہے۔

قوله: قيل ان الوضوء يوزن: جولوگ مندیل کے استعمال کومکروہ کہتے ہیں وہ وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ وضوکا پانی قیامت کے دن وزن کیا جائیگا اس لئے اس کودورنہیں کرنا چاہئے، بلکہ باقی رکھنا چاہئے ؛لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے کہ روایت میں جوآتا ہے کہ وضوکا پانی وزن کیا جائیگا اس سے مراد وہ پانی ہے جوعضو کے اندر جذب کر گیا ہو وہ پانی جو بدن کے اوپر اوپر ہے وہ مرادنہیں ہے، لہٰذا یہ علت صحیح نہیں ہے۔

دوسری بات: بخاری میں ہے کہ حضور نے غسل فرمایا اور غسل سے فراغت کے بعد آپ نے اپنے دونوں ہاتھ کو جھاڑا(۱) اور اس جھاڑنے کا مقصد یہ تھا کہ جسم پر جو پانی ہے وہ نکل جائے، غسل اور وضوکا پانی جوعضو پر بچا ہوا ہوتا ہے، اگر یہ عبادت کا اثر ہوتا اور اس کا بھی وزن کیا جاتا تو حضور ہاتھ جھاڑ کر اس کو کیوں دور کرتے ؟ آپ ﷺ کے ہاتھ جھاڑنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پانی کووزن نہیں کیا جائیگا، ورنہ اس کوحضور زائل نہ کرتے۔

قوله: محمد بن حميد: یہاں سند میں ایک عجیب چیز آ گئی ہے محمد بن حمید کہتے ہیں کہ ہم سے جریر نے بیان کیا، جریر نے کہا کہ مجھ سے علی بن مجاہد نے یہ حدیث بیان کی، مجھ سے روایت کرتے ہوئے، اس کواصطلاح میں تحديث بعد النسيان کہا جاتا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ استاذ کوئی حدیث بیان کرے اور شاگرد کووہ حدیث یاد رہ جائے اور استاذ بھول جائے اب شاگرد استاذ سے یہ حدیث بیان کرے کہ حضرت آپ نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی تھی، اس کو تحديث بعد النسيان کہا جاتا ہے، اب استاذ کی چند حالت ہے یا تو استاذ کوشاگرد کے یاددلانے سے یاد آ جائے تب تو اس کے قابل حجت ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہے اور اگر استاذ کو یاد دلانے کے بعد بالکل یاد نہ آئے تو اس کی دوشکل

(۱) صحیح البخاری، باب من توضأ في الجنابة ثم غسل، رقم الحدیث:۲۷۴

ہے استاذ شاگرد سے کہے کہ تم میرے نزدیک ثقہ اور قابل اعتماد نہیں ہو یعنی نہ تو استاذ کو یاد آئے اور نہ استاذ شاگرد کو ثقہ سمجھے تو اس صورت میں شاگرد کا اس روایت کو بیان کرنا قابل حجت نہیں سمجھا جائیگا اور اگر استاذ کو یاد نہیں آیا؛ لیکن شاگرد کی ثقاہت پر اس کو اعتماد ہے تو پھر اس حدیث کا اعتبار کرلیا جائے گا، یہاں یہی شکل پیش آئی ہے کہ جریر کے حوالے سے علی بن مجاہد نقل کرتے ہیں اور جریر کو وہ حدیث یاد نہیں ہے؛ لیکن جریر کے نزدیک علی بن مجاہد ثقہ راوی ہیں اس لئے یہ حدیث قابل حجت ہے۔

(٤١) بابُ ما يقالُ بعد الوضوءِ

(٥٩) حدثنا جَعْفَرُ بنُ مُحمدِ بنِ عِمْرَانَ الثَّعْلَبِيُّ الْكُوْفِيُّ، نا يَزِيْدُ بنُ حُبَابٍ، عن مُعَاوِيَةَ بنِ صَالِحٍ، عن رَبِيْعَةَ بنِ يَزِيْدَ الدِّمَشْقِيِّ، عن أبي إِدْرِيْسَ الْخَوْلَانِيِّ، وأَبِيْ عُثْمَانَ، عن عُمَرَ بنِ الْخَطَّابِ، قَالَ: قالَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ: "مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ قالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحمداً عَبْدَه ورَسُوْلُهُ، اللّٰهمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِيْنَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ: فُتِحَتْ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابِ مِنَ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ"

وفِي البابِ: عن أنسٍ، وعُقْبَةَ بنِ عَامِرٍ.

قال أبو عيسىٰ حديث عمرَ قد خُولِفَ زيدُ بنِ حبابٍ في هذا الحديثِ روى عبدُ اللهِ بنُ صالحٍ وغيرُه عن معاويةَ بن صالحٍ عن ربيعةَ بن يزيدَ عن أبي إدريس عن عقْبَةَ بن عامرٍ عن عُمَرَ، وعَنْ أَبِي عُثْمَانَ، عَنْ جُبَيْرِ بنِ نُفَيْرٍ، عَن عُمَرَ.

وهٰذا حَدِيْثٌ في إِسْنَادِه اضطِرَابٌ، وَلَا يَصِحُّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَي هذا البابِ كَثِيْرُ شَيءٍ، قَالَ مُحمدٌ: أَبُوْ إِدْرِيْسَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عُمَرَ شَيْئاً.

وضو کے بعد کیا پڑھے

ترجمہ: حدیث (۵۹) حضور ﷺ نے فرمایا جس نے وضو کیا پس اس نے اچھے انداز سے وضو کیا پھر اس نے یہ دعا پڑھی میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ تنہا ہے اس کا کوئی شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے بندے اور رسول ہیں اے اللہ مجھے توبہ کرنے والوں میں سے بنادیجئے اور پاک لوگوں میں سے بنادیجئے (جو شخص یہ دعا

پڑھے گا) اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دئے گئے جس سے چاہے گا داخل ہوگا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت عمر کی اس حدیث میں زید بن حباب کی مخالفت کی گئی ہے، عبداللہ بن صالح وغیرہ روایت کرتے ہیں معاویہ بن صالح سے وہ ربیعہ بن یزید سے وہ ابی ادریس سے وہ عقبہ بن عامر سے اور وہ حضرت عمر سے روایت کرتے ہیں، (تحویل) اور ربیعہ روایت کرتے ہیں ابوعثمان سے وہ جبیر بن نفیر سے وہ حضرت عمر سے روایت کرتے ہیں یہ ایک ایسی حدیث ہے جس کی سند میں اختلاف کیا گیا ہے اور اس مسئلے میں نبی کریم ﷺ سے بہت زیادہ حدیثیں ثابت نہیں ہیں، امام بخاری فرماتے ہیں کہ ابوادریس خولانی نے حضرت عمر سے کوئی حدیث نہیں سنی ہے۔

تشریح: علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ وضو کے سلسلے میں چار طرح کی دعائیں منقول ہیں، تین مرفوع ایک موقوف ہے، پہلی دعاء: وضو سے پہلے کی دعا ہے، بسم الله والحمد لله ،(۱) بعض جگہ یہ بھی دعا ہے بسم ا لله العظيم والحمد على دين الاسلا م (۲) دوسری دعا: وضو سے فارغ ہونے کے بعد پڑھے أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله یہاں تک تو مسلم میں بھی ہے اس لئے اتنا حصہ تو بالکل صحیح ہے، ترمذی نے اتنا اضافہ کیا ہے اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ، اس اضافہ شدہ حصہ پر کلام کیا گیا ہے، تیسری دعا: اللهم اغفرلي ذنبي ووسع في داري وبارك لي في ما رزقتني (۳) یہ تینوں روایت مرفوع ہے، چوتھی دعا: سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك استغفرك وأتوب إليك (۴) بعض لوگوں نے اس کو حضرت عمر پر موقوف کیا ہے یہ غلط ہے، بلکہ یہ ابوسعید خدری پر موقوف ہے، عرف الشذی میں جو موقوف على عمر لکھا ہے یہ کاتب کی غلطی ہے۔

ہر ہر عضو دھوتے وقت دعا پڑھنا:

ہر ہر عضو کے دھوتے وقت دعا پڑھنے کے سلسلے میں کہا جاتا ہے کہ یہ بزرگوں کا قول ہے حدیث نہیں ہے،

---

(۱) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ يا أبا هريرة إذا توضأتَ فقل بسم الله والحمد لله حفظتك لا تستريح تكتب لكن الحسنات حتى تحدث من ذالك الوضوء، المعجم الصغير للطبراني، باب من اسمہ احمد، رقم الحدیث:۱۹۶

(۲) شامی كتاب الطهارة ۲۵۱/۱ مکتبہ زکریا دیوبند

(۳) سنن الترمذی، باب قبول التوبة من الذنوب، رقم الحدیث:۳۵۰۰

(۴) مستدرک علی الصحیحین میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك لا إله إلا أنت استغفرك ثم أتوب إليك، باب احاديث عبد الله بن عمر، رقم الحدیث:۱۹۶۹

علامہ نووی نے بھی ذکر کیا ہے کہ وہ اذکار جو ہر ہر عضو کے دھوتے وقت پڑھے جاتے ہیں بزرگوں سے ثابت ہیں؛ لیکن اس کا بالکلیہ انکار بھی صحیح نہیں ہے، ابن حبان نے ضعیف احادیث سے ہر ہر عضو کے اذکار ذکر کئے ہیں اور فضائل اعمال میں ضعیف حدیث قابل عمل ہے۔(۱)

قوله: اللهم اجعلني: امام ترمذی نے اس ٹکڑے کا اضافہ کیا ہے، اے اللہ مجھے توبہ کرنے والوں میں سے کردیجئے اور مجھے پاک لوگوں میں سے کردیجئے یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وضو کرکے آدمی پاک ہو ہی جاتا ہے تو پھر اس کے بعد دعا کرنا اے اللہ پاک کردیجئے یہ تو تحصیل حاصل ہے، اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) یہاں پاکی سے مراد ہے کفر وشرک سے پاکی ہے یعنی وضو کرکے جسم تو پاک ہو ہی گیا اے اللہ شرک وکفر سے بھی پاک رکھئے گا۔

(۲) تطہیر کا تعلق دل سے ہے یعنی وضو سے تو ظاہری اعضاء پاک ہوئے اے اللہ جس طرح ظاہری اعضاء پاک ہوگئے میرے دل کو بھی پاک کردیجئے۔

(۳) متطہرین سے مراد ہے کہ جن لوگوں کی طہارت کو آپ نے قبول کیا انہی فہرست میں میرا نام لکھ دیجئے۔

(۴) یا یہ مراد ہے کہ مجھے طہارت پر باقی رکھ دیجئے ایسا نہ ہو کہ آج طہارت پر ہیں؛ لیکن کل طہارت پر نہ رہیں یعنی طہارت پر دوام کی توفیق عطا فرما دیجئے۔

قوله: فتحت له ثمانية أبواب الجنة: جو شخص یہ دعا پڑھے گا اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دئے گئے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آٹھوں دروازے کے کھولنے سے اس کا فائدہ کیا ہے؟ وضو کرکے فارغ ہوئے جنت کے آٹھوں دروازے کھل گئے لیکن جنت میں تو مرنے کے بعد جائیگا، جب زندہ رہتے ہوئے جنت جا نہیں سکتا ہے تو دروازہ کھولنے کا فائدہ کیا ہوا؟ اس کے بھی مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) جنت کے دروازے کھول دئے گئے کا مطلب یہ ہے کہ اگر وضو کے فوراً بعد اس کی موت ہوجائے تو جنت کے آٹھوں دروازے کھلا ہوا پائیگا۔

(۲) فتحت اگرچہ ماضی کا صیغہ ہے؛ لیکن معنی میں مستقبل کا ہے، یعنی جب یہ مرے گا تو آٹھوں دروازہ اس

---

(۱) والدعاء بالوارد عنده أي عند كل عضو وقد رواه ابن حبان وغيره عن عليه السلام من طرق، شامی کتاب الطهارة ۱/۲۵۲ مکتبہ زکریا دیوبند

کے لئے کھول دیا جائے گا، جیسے نفخ في الصور میں نفخ ماضی ہے؛ لیکن مراد اس سے مستقبل ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا وقوع یقینی ہو تو مستقبل کے تحقق وقوع کو بتانے کے لئے ماضی کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے۔

(۳) فتحت له ثمانية أبواب الجنة جنت کا دروازہ ابھی کھول دیا گیا اس سے اس کو ابھی تو فائدہ نہیں ہوا؛ لیکن دروازے کھولنے کا مقصد ملأ اعلی میں فرشتوں پر ظاہر کرنا ہے کہ یہ اللہ کا محبوب بندہ ہے گویا کہ اعزاز واکرام مقصود ہے۔

(۴) دروازے کھولے جانے کا مطلب اللہ کی رضا ہے، حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیوں کہ جو بھی جنت میں جائیگا وہ اللہ کا پسندیدہ ہی ہوگا۔

قوله: قال أبو عيسى: امام ترمذی سند پر کلام کر رہے ہیں ایک سند ہے عبد الله بن صالح وغیرہ عن معاویه بن صالح عن ربیعه بن یزید عن ابی ادریس عن عقبه بن عامر عن عمر، اور ابوعثمان کی سند سے روایت آئی ہے عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عمر، یہاں جبیر بن نفیر اور عمر کے درمیان عقبہ بن عامر کا واسطہ نہیں ہے، حالانکہ جبیر بن نفیر کی حضرت حضرت عمر سے ملاقات نہیں ہے، گویا دونوں سند میں اختلاف ہوگیا کہ عقبہ بن عامر کا واسطہ ہے یا نہیں ہے؟

ابوعثمان کہتے ہیں کہ واسطہ نہیں ہے اور ابوادریس کہتے ہیں کہ واسطہ ہے، اسی کو امام ترمذی اضطراب سے تعبیر کر رہے ہیں یعنی بعض سند میں عقبہ بن عامر صحابی کا ذکر ہے لہٰذا روایت موصول ہے اور بعض سند میں عقبہ بن عامر کا ذکر نہیں ہے گویا روایت میں انقطاع ہے اسی طرح بعض سند میں حضرت عمر کا ذکر آتا ہے اور بعض میں نہیں آتا گویا روایت مرسلاً بھی ہے اور موصولاً بھی ہے؛ لیکن امام ترمذی کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہی روایت مسلم کے اندر موصولاً ہے(۱) وہاں عقبہ بن عامر اور حضرت عمر دونوں کا ذکر ہے، لہٰذا اس سند پر کلام نہیں ہے یہ امام ترمذی یا ان کے استاذ کی غلطی ہے جب مسلم کی روایت صحیح سند سے مروی ہے تو امام ترمذی کا دعویٰ کہ اس باب میں صحیح روایت نہیں ہے یہ دعوی بھی غلط ہوگیا، امام بخاری نے فرمایا کہ ابوادریس کا سماع حضرت عمر سے نہیں ہے یہ اعتراض بھی مسلم کی روایت سے ختم ہوجاتا ہے کیوں وہاں ابوادریس اور عمر کے درمیان عقبہ بن عامر کا واسطہ موجود ہے۔

(۱) صحیح مسلم باب ذکر المستحب ۱/ ۲۱۰

(٤٢) باب الوُضُوءِ بِالمُدِّ

(٦٠) حدثنا أحْمَدُ بنُ مَنِيْعٍ، وعَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، قَالَا: نا إسمَاعِيلُ بنُ عُلَيَّةَ، عن أبي رَيْحَانَةَ، عن سَفِيْنَةَ: أنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ، وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ.

وفي البابِ: عن عائِشَةَ، وجابِرٍ، وأنسِ بنِ مالكٍ.

قال أبوعيسٰى: حدِيثُ سَفِيْنَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وأبو رَيْحَانَةَ: اسْمُهُ عبدُ اللّٰهِ بنُ مَطَرٍ.

وهٰكذا رَأى بَعْضُ أهْلِ العِلْمِ الْوُضُوْءَ بِالْمُدِّ، وَالْغُسْلَ بِالصَّاعِ.

وقالَ الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ: لَيْسَ مَعْنٰى هٰذا الحَدِيثِ عَلَى التَّوْقِيْت: أنَّهُ لَا يَجُوْزُ أكْثَرُ مِنْهُ، ولَا أقَلَّ مِنْهُ، وَهُوَ قَدْرُ مَا يَكْفِيْ.

ایک مد سے وضو کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (٦٠) آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مد سے وضو کرتے اور ایک صاع سے غسل فرماتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں سفینہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور ابو ریحانہ کا نام عبداللہ بن مطر ہے، بعض علماء کی یہی رائے ہے کہ ایک مد سے وضو اور ایک صاع سے غسل کرے، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق فرماتے ہیں اس حدیث کے معنی تحدید نہیں ہے کہ اس سے زیادہ یا اس سے کم کرنا جائز نہ ہو بلکہ پانی کی جو مقدار کافی ہو وہ استعمال کر سکتا ہے۔

مد کی مقدار میں فقہاء کے مذاہب:

اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ چار مد کا ایک صاع ہوتا ہے؛ لیکن مد کی مقدار میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ دو رطل کا ایک مد ہوتا ہے گویا آٹھ رطل کا ایک صاع ہوا، حجازیین یعنی امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام ابو یوسف کا آخری قول یہ ہے کہ مد ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے، ان حضرات کے نزدیک صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوا، دونوں طرح کا صاع رائج تھا اور روایتوں میں دونوں طرح کا تذکرہ ہے۔

دلائل: اس سلسلے میں دلائل دونوں حضرات کے پاس ہیں، امام صاحب کی واضح دلیل ابوداؤد کی روایت ہے کہ حضور ایک

مد یعنی دو رطل سے وضو کیا کرتے تھے، (۱) نسائی کی روایت ہے کہ حضرت عائشہ نے مجاہد کو ایک برتن دکھلایا کہ حضور اسی برتن کی مقدار پانی سے غسل فرماتے تھے، مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے اندازہ کیا تو وہ آٹھ رطل کا برتن تھا، (۲) امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ تخمینی مقدار ہے تحدیدی مقدار نہیں ہے وضو کے لئے ایک مد اور غسل کے لئے ایک صاع ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر احتیاط سے کام لے تو اتنی مقدار پانی کافی ہوجائیگا اگر کوئی اس سے زیادہ مقدار میں غسل یا وضو کرے تو مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ تقتیر یا اسراف نہ ہو۔

(٤٣) باب كراهيةِ الاسْرافِ في الوضوءِ

(٦١) حدثنا مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا أبوداؤدَ، نا خَارِجَةُ بنُ مُصْعَبٍ، عن يُونُسَ بنِ عُبَيْدٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عن عُتَيِّ بنِ ضَمْرَةَ السَّعْدِيِّ، عن أُبَيِّ بنِ كَعْبٍ، عن النبيﷺ قال: "إنَّ لِلْوُضُوءِ شَيْطَاناً، يُقَالُ لَهُ الْوَلَهَانُ، فَاتَّقُوْا وِسْوَاسَ الْمَاءِ"

وفي البابِ: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عَمْرٍو، وعبدِ اللّٰهِ بنِ مُغَفَّلٍ.

قال أبوعيسٰى: حديثُ أُبَيِّ بنِ كَعْبٍ حديثٌ غَرِيبٌ، ولَيْسَ إسْنَادُهُ بِالْقَوِيِّ عندَ أهلِ الْحَدِيثِ، لِأنَّا لَا نَعْلَمُ أَحَداً أَسْنَدَهُ غَيْرُ خَارِجَةَ.

وقَدْ رُوِيَ هٰذا الحديثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عنِ الْحَسَنِ قَوْلُه، وَلَايَصَحُّ في هذا البابِ عنِ النبيﷺ شيءٌ، وخارِجَةُ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ عندَ أَصْحَابِنَا، وضَعَّفَهُ ابنُ الْمُبَارَكِ.

وضو میں ضرورت سے زیادہ پانی خرچ کرنا مکروہ ہے

ترجمہ: حدیث (٦١) آپﷺ نے فرمایا: بیشک وضو کے لئے ایک شیطان ہے جس کو ولہان کہا جاتا ہے پس پانی کے وسوسے ڈالنے والے سے بچو۔

---

(۱) عن أنس قال: كان النبيﷺ يتوضأ بإناء يسع رطلين ويغتسل بالصاع، ابوداؤد، باب ما يجزئ من الماء فى الوضو، رقم الحديث:۹۵

(۲) عن موسى الجهني قال: أُتي مجاهد بقدم حرزته ثمانية أرطال فقال حدثتني عائشة أن رسول اللهﷺ كان يغتسل بمثل هذا، سنن النسائي: باب ذكر القدر ا لذي يكتفي به، رقم الحديث:۲۲٦

امام ترمذی فرماتے ہیں: ابی بن کعب کی حدیث غریب ہے، محدثین کے نزدیک اس کی سند مضبوط نہیں ہے اس لئے کہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ خارجہ کے علاوہ کسی نے اس کو مرفوعا بیان کیا ہے اور یہ حدیث متعدد سندوں سے حسن بصری سے ان کا قول مروی ہے اور اس باب میں نبی ﷺ سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے اور خارجہ محدثین کے نزدیک قوی نہیں ہیں ابن المبارک نے ان کی تضعیف کی ہے۔

تشریح: وضو میں فضول خرچی کرنا مکروہ ہے، چونکہ وضو خود مقصد نہیں ہے یہ تو نماز کا وسیلہ ہے اس لئے غیر مقصود میں وقت بھی زیادہ خرچ نہیں کرنا چاہئے اور پانی بھی زیادہ خرچ نہیں کرنا چاہئے۔

قوله: الولهان: وله يوله (ف) عاشق ہونا کسی چیز پر فریفتہ ہونا، اس کا ترجمہ حیران و پریشان ہونے سے بھی کیا جاتا ہے اس لئے کہ عاشق بھی حیران و پریشان رہتا ہے، اسی طرح اس کا ترجمہ ذہابِ عقل سے بھی کیا جاتا ہے، اس شیطان کو ولہان کیوں کہا جاتا ہے؟ یا تو اس لئے کہ وضو میں فضول خرچی کرنے والے سے اس کو اتنا عشق رہتا ہے کہ وہ اس میں پریشان رہتا ہے کہ کیسے اس میں وسوسہ ڈالیں تا کہ وہ فضول خرچی میں مبتلا رہے یا یوں کہا جائے کہ یہ وضو کرنے والے کو حیران و پریشان کردیتا ہے، ایسا وسوسہ ڈالتا ہے کہ وضو کرنے والا حیرانی میں پڑ جاتا ہے کہ میرا ہر ہر عضو تر ہوا یا نہیں، میں نے کتنی مرتبہ اعضاء کو دھویا وغیرہ اسی لئے حضور نے فرمایا فاتقوا وسواس الماء یہاں الماء اسم ظاہر ہے یہاں ضمیر آنا چاہئے کیوں کہ ولہان کا ذکر تو ہو چکا ہے لہٰذا کہنا چاہئے فاتقوا وسواسه بجائے ضمیر کے اسم ظاہر لایا گیا، دوسری بات یہاں فاتقوا وسواس الولهان آنا چاہئے کیوں کہ ذکر ولہان کا ہے؛ لیکن ولہان کے بجائے ماء اس لئے لایا کہ یہی ماء اس کے وسوسے کا سبب ہے، ولہان پانی کے بارے میں وسوسہ ڈالتا ہے، گویا حدیث میں ''ولہان'' کے وسوسے کا سبب بتایا گیا کہ وہ پانی ہے اس لئے پانی میں فضول خرچی سے بچا کرو۔

فاتقوا وسواس الماء: ظاہر ہے کہ شیطان تو نظر نہیں آتا ہے البتہ پانی کے معاملے میں انسان کو احتیاط کرنا چاہئے زیادہ پانی خرچ کرنا شیطان کے وسوسے کا نتیجہ ہوتا ہے حضرات علماء کہتے ہیں کہ آج کل نماز میں کمال اس لئے پیدا نہیں ہوتا ہے کہ وضو ہی پہلے سے خراب ہوتا ہے وضو شرط صلاۃ ہے لہٰذا نماز کی اچھائی کے لئے شرط کی اچھائی کا اہتمام کرنا چاہئے، شرط اچھی ہوگی تو مشروط بھی اچھا ہوگا اور شرط کی خرابی کا مشروط کی خرابی پر بھی اثر پڑیگا، اسی لئے حضور نے وضو کے حفاظت کی تاکید کی ہے۔

قال أبو عيسى الخ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قوی نہیں ہے کیوں کہ خارجہ کے علاوہ کسی نے اس

حدیث کو مسنداً ذکر نہیں کیا ہے یہ مقولہ حضرت حسن بصری کا نقل کیا جاتا ہے؛ لیکن خارجہ نے اس کو مسنداً ذکر کیا ہے اور خارجہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں گویا یہ حدیث موقوفاً صحیح ہے اور تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ حسن بصری نے یہ بات اپنی طرف سے نہیں کہی ہوگی کیوں کہ یہ غیر مدرک بالقیاس ہے اور درمیان کے واسطہ کو بسا اوقات اعتماداً حذف کردیا جاتا ہے لہٰذا یہ اگرچہ حسن بصری کا قول ہے؛ لیکن حکم میں یہ مرفوع کے ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے؛ لیکن فضائل اعمال میں قابل قبول ہے جب کہ اس کی تائید دوسری روایتوں سے بھی ہورہی ہے لہٰذا یہ حدیث قابل عمل ہے۔

(٤٤) باب الوضوءِ لكلِ صلاةِ

(٦٢) حدثنا محمدُ بنُ حُمَيْدٍ الرَّازِيُّ، نا سَلَمَةُ بنُ الفَضْلِ، عن مُحمدِ بنِ إسحاقَ، عن حُمَيْدٍ، عن أنسٍ، أَنَّ النبيَّ ﷺ كَانَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ طَاهِراً أَوْ غَيْرَ طَاهِرٍ، قَالَ: قُلتُ لِأَنَسٍ: فَكَيْفَ كُنْتُمْ تَصْنَعُونَ أَنْتُمْ؟ قَالَ: كُنَّا نَتَوَضَّأُ وُضُوءً وَاحِداً.

قال أبو عيسٰى: حديثُ أنسٍ حديثٌ حسنٌ غريبٌ، والْمشهُورُ عندَ أهلِ الْحديثِ حديثُ عَمْرِو بنِ عَامِرٍ، عن أنسٍ.

وقَدْ كَانَ بَعْضُ أهلِ العلمِ يَرَى الْوُضُوْءَ لِكُلِّ صَلٰوةٍ اسْتِحْبَاباً، لَا عَلى الْوُجُوبِ.

(٦٣) حدثنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا يَحيىَ بنُ سَعِيْدٍ وعبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، قالَا: نا سُفيانُ بنُ سَعِيدٍ، عن عمرِو بنِ عَامِرٍ الْأَنْصَارِيِّ، قالَ: سمعتُ أنسَ بنَ مَالِكٍ، يقولُ: كان النَّبِيُّ ﷺ يَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلٰوةٍ، قُلْتُ: فَأَنْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَصْنَعُوْنَ؟ قَالَ: كُنَّا نُصَلِّي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ مَالَمْ نُحْدِثْ.

قال أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

(٦٤) وَقَدْرُوِيَ فِي حَدِيثٍ عنِ ابنِ عُمَرَ عنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قالَ: "مَنْ تَوَضَّأَ عَلىٰ طُهْرٍ كَتَبَ اللّٰهُ لَهُ بِهِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ" رَوَى هٰذا الحديثَ الإفْرِيْقِيُّ، عن أبي غُطَيْفٍ، عن ابنِ عُمَرَ عنِ النَّبِيِّ ﷺ، حدثنا بِذٰلِكَ الْحُسَيْنُ بنُ حُرَيْثٍ المَرْوَزِيُ قالَ: حدثنا محمدُ بنُ يَزِيدَ الْوَاسِطِيُّ، عن الإفْرِيْقِيِّ.

وهُوَ إسْنَادٌ ضَعِيْفٌ، قال علِيٌّ: قال يَحيىَ بنُ سَعيدٍ القَطَّانُ: ذُكِرَ لِهِشَامِ بنِ عُرْوَةَ هٰذا الحديثُ فقالَ: هٰذا إسْنَادٌ مَشْرِقِيٌّ.

ہر نماز کے لئے وضو کا حکم

ترجمہ: حدیث (٦٢) حضرت انس فرماتے ہیں: کہ آپ ﷺ ہر نماز کے لئے وضو فرماتے تھے خواہ آپ باوضو ہوں یا بے وضو، حمید طویل نے پوچھا پس آپ حضرات کیا کرتے تھے، حضرت انس نے فرمایا ہم ایک ہی وضو کیا کرتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت انس کی حدیث حسن غریب ہے اور مشہور محدثین کے نزدیک عمرو بن عامر کی حدیث ہے حضرت انس سے، بعض اہل علم ہر فرض نماز کے لئے وضو کو مستحب سمجھتے ہیں واجب نہیں۔

حدیث (٦٣) عمرو بن عامر الانصاری کہتے ہیں میں نے انس بن مالک کو کہتے ہوئے سنا کہ حضور ہر نماز کے وقت وضو کرتے تھے میں نے پوچھا آپ حضرات صحابہ کیا کرتے تھے؟ انہوں نے کہا ہم سب نمازیں ایک وضو سے پڑھا کرتے تھے جب تک ہماری وضو نہیں ٹوٹتی تھی۔

حدیث (٦٤) ابن عمر سے روایت ہے جو شخص باوضو ہوتے ہوئے وضو کرے اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس وضو کی وجہ سے دس نیکیاں لکھتے ہیں۔

اس حدیث کو افریقی نے روایت کیا ہے ابو غطیف سے وہ روایت کرتے ہیں ابن عمر سے اور وہ حضور سے، ہم سے یہ حدیث حسین نے بیان کی وہ کہتے ہیں ہم سے محمد بن یزید الواسطی نے بیان کی افریقی سے روایت کرتے ہوئے اور یہ کمزور سند ہے، علی مدینی کہتے ہیں کہ یحیی بن قطان نے فرمایا یہ حدیث ہشام بن عروہ کے سامنے ذکر کی گئی تو انہوں نے کہا یہ مشرقی سند ہے (مشرقی سند کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی مدینہ کے نہیں ہیں بلکہ کوفی، بصری راوی ہیں یہ ان کی خاص اصطلاح ہے کہ حجازی سند کو مغربی اور عراقی سند کو مشرقی کہتے ہیں)

موجب وضو کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب:

داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ موجب وضو، قیام اِلی الصلاۃ ہے، نماز کے لئے کھڑا ہونا موجب وضو ہے، چاہے پہلے سے باوضو ہو یا محدث ہو، جمہور جن میں ائمہ اربعہ ہیں کے نزدیک موجب وضو حدث ہے، پس اگر پہلے سے باوضو ہے تو وضو کرنا واجب نہیں ہے، البتہ وضو علی الوضو مستحب ہے، مگر شرط یہ ہے کہ دونوں وضو کی مجلس علیحدہ ہو یا دونوں وضو کے درمیان کوئی عبادت انجام دیا گیا ہو، چاہے ایسی عبادت ہو جو بغیر وضو کے درست نہیں، جیسے نماز یا ایسی عبادت ہو جو بغیر وضو کے درست ہے جیسے ذکر اللہ وغیرہ، امام نووی فرماتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے کہ موجب وضو حدث ہے، پس داؤد

ظاہری کا مذہب اجماع کے خلاف ہے۔

دلائل: داؤدظاہری کی دلیل قرآن کی آیت یا أیها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم (۱) ہے، قرآن نے موجب وضو قیام إلی الصلاۃ کو قرار دیا ہے، معلوم ہوا قیام إلی الصلاۃ موجب وضو ہے، اور آیت کا مطلب ہے إذا قمتم إلى الصلاة سواء كان طاهراً أو غير طاهر فاغسلوا .

دوسری دلیل: روایت میں ہے کہ آپ ﷺ ہر نماز کے وقت وضو فرمایا کرتے تھے چاہے باوضو ہوں یا بے وضو ہوں (۲) اس عمل سے بھی معلوم ہوا کہ قیام إلی الصلاۃ موجب وضو ہے، جمہور آیت کا مختلف جواب دیتے ہیں۔

(۱) یہاں محدث مقدر ہے آیت کا مطلب ہے إذا قمتم إلى الصلاة حال كونكم محدثا اور محدث مقدر ماننے کی وجہ یہ ہیکہ اللہ نے وضو اور تیمّم کا مقصد بتایا ہے ولكن يريد ليطهركم اللہ تعالیٰ اس وضو کے ذریعہ تم کو پاک کرنا چاہتا ہے، اور پاک کرنا اسی وقت ہوگا جب کہ آدمی ناپاک اور محدث ہو پس مقصد تطہیر تقاضہ کرتا ہے کہ اس سے پہلے محدث مقدر ہو۔

(۲) امام نسائی فرماتے ہیں إذا قمتم إلى الصلاة کا مطلب ہے إذا قمتم عن النوم (۳) یعنی جب تم سو کر اٹھو نماز کے لئے تو وضو کرو ظاہر ہے کہ نیند ناقض وضو ہے، چنانچہ امام نسائی إذا قمتم إلى الصلاة کی تفسیر میں حدیث نقل کرتے ہیں إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن يده حتى يغلسها ثلاثا(۴)

(۳) إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا یہ ابتداء اسلام میں تھا بعد میں منسوخ ہوگیا نسخ کی دلیل ابوداد کی روایت ہے کہ شروع میں آپ ہر نماز کے لئے وضو کیا کرتے تھے؛ لیکن بعد میں جب ہر نماز کے لئے وضو کرنا آپ پر شاق ہوگیا تو وضو کی جگہ مسواک کو رکھ دیا گیا۔(۵)

(۴) باب کی حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قیام إلی الصلاۃ ناقض وضو نہیں ہے، حضرت انس سے پوچھا گیا کہ آپ صحابہ کب وضو کیا کرتے تھے حضرت انس فرماتے ہیں کہ ہم صحابہ تو ایک ہی وضو سے بہت سی نمازیں پڑھ لیتے تھے

---

(۱) المائدۃ: ٦

(۲) عن أنس: أن النبي ﷺ كان يتوضأ لكل صلاو طاهراً أو غير طاهر، سنن الترمذی، باب الوضو لكل صلاة، رقم الحدیث: ۵۸

(۳) سنن النسائی: تاویل قولہ عز وجل، رقم الحدیث: ۱

(۴) سنن النسائی: تاویل قولہ عز وجل، رقم الحدیث: ۱

(۵) ابوداؤد، باب السواک، رقم الحدیث: ۴۸

جب تک کہ حدث لاحق نہیں ہوتا تھا، ہم نیا وضو نہیں کرتے تھے، گویا حضرات صحابہ کا اس عمل پر اجماع تھا اور حضور ﷺ نے اس پر سکوت فرمایا، اگر حضرات صحابہ کا عمل غلط ہوتا تو یقیناً حضور اس کی اصلاح فرماتے، اس لئے یہ واضح دلیل ہے کہ موجب وضو، قیام إلی الصلاۃ نہیں ہے؛ بلکہ حدث ہے۔

(۵) بعض حضرات کہتے ہیں کہ نسخ اور تقدیر ماننے کی ضرورت نہیں؛ بلکہ تعمیم کردو کہ اگر باوضو ہوتو فاغسلوا کا امر استحباب کے لئے ہے اور اگر محدث ہوتو فاغسلوا کا امر وجوب کے لئے ہے، بہر حال جمہور کے نزدیک ہر نماز کے لئے وضو ضروری نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، موجب وضو حدث ہے۔

حضور ﷺ کا ہر نماز کے لئے وضو کرنا:

رہ گئی بات کہ حضور ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے تو علماء کے نزدیک یہ بات محل بحث ہے ہر نماز کے لئے وضو کرنا آپ کا وجوباً تھا یا استحباباً تھا، جو حضرات وجوب کے لئے مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ خاص آپ کے لئے تھا امت کے لئے یہ حکم نہیں تھا، اگر امت کے لئے بھی یہی حکم ہوتا تو صحابہ کے اس عمل پر آپ خاموش نہ رہتے بلکہ نکیر فرمادیتے، گویا یہ آپ کے خصوصیات میں سے تھا؛ لیکن بعد میں آپ سے بھی یہ فرضیت ساقط کردی گئی، جیسا کہ روایت ہے کہ فتح مکہ کے موقعہ پر آنحضور نے ایک وضو سے پانچوں نمازیں پڑھیں تو حضرت عمر کو تعجب ہوا کہ آج آپ نے نیا کام کیا ہے دریافت کرنے پر حضور نے جواب دیا عمداً صنعتہ میں نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے(۱) تا کہ معلوم ہوجائے کہ حضور کے لئے ہر نماز کے لئے وضو کرنا واجب نہیں ہے؛ بلکہ مستحب ہے، لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حدیث تو خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کا نسخ کس طرح ہوسکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آپ اور تمام مسلمانوں کا فتح مکہ کے بعد سے یہ عمل تواتراً ثابت ہے کہ حدث کے بعد وضو کو ضروری سمجھتے تھے تو اب نسخ تواتر عملی سے ہوگا جو موجب یقین ہے

(٤٥) بابُ ما جاءَ أنه يصلى الصلواتِ بوضوءٍ واحدٍ

(٦٥) حدثنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا عبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، عن سُفيانَ، عن عَلْقَمَةَ بنِ مَرثَدٍ، عن سُلَيْمَانَ بنِ بُرَيْدَةَ، عن أبيهِ، قال: كان النبي ﷺ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ، فَلَمَّا كانَ عامُ الْفَتْحِ، صَلَّى الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ، وَمَسَحَ خُفَّيْهِ فقالَ: عُمَرُ: إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيئاً لَمْ

(۱) سنن الترمذی، باب ما جاء أنه يصلى الصلوات، رقم الحديث:٦١

تَكُنْ فَعَلْتَهُ، قال: "عَمَداً فَعَلْتُهُ"

قـال أبـوعيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وروىٰ هذا الحديثَ عَلِيُّ بنُ قَادِمٍ عن سُفيانَ الثَّورِيِّ، وَزَادَ فِيْهِ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.

وَرَوىٰ سُفيَانُ الثَّوْرِيُّ هذا الحديثَ أيضاً عن مُحَارِبِ بنِ دِثَارٍ، عن سُلَيْمَانَ بنِ بُرَيْدَةَ، أَنَّ النبيَّ ﷺ كَانَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلوٰةٍ.

وَرَوَاهُ وَكِيْعٌ، عن سُفيانَ، عن مُحَارِبٍ، عن سُلَيْمَانَ بن بُرَيْدَةَ، عن أَبِيْهِ.

ورَوَى عبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ وَغَيْرُهُ، عن سُفيانَ، عن مُحَارِبِ بنِ دِثَارٍ، عن سُلَيْمَانَ بنِ بُرَيْدَةَ، عن ا لنبيِّ ﷺ مُرْسَلاً؛ وهٰذا أَصَحُ مِن حَدِيْثِ وَكِيْعٍ.

والعَمَلُ عَلٰى هٰذا عندَ أهلِ العِلْمِ أَنَّهُ يُصَلِّى الصَّلَوَاتِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ، مالَمْ يُحْدِثُ، وكَانَ بَعْضُهُمْ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلوٰةٍ اسْتِحْبَاباً، وإرَادَةَ الفَضْلِ.

وَيُرْوَى عنِ الإفْرِيْقِيِّ، عن أبي غُطَيْفٍ، عن ابنِ عُمَرَ عنِ النبيِّ ﷺ قَالَ: "مَنْ تَوَضَّأَعَلٰى طُهْرٍ كَتَبَ اللّٰهُ لَهُ بِهِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ" وهٰذا إسْنَادٌ ضَعِيفٌ.

وفي البابِ: عن جابرِ بنِ عبدِ اللّٰهِ أَنَّ النبيَّ ﷺ صَلَّى الظُّهْرَ والعَصْرَ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ.

ایک وضو سے متعدد نماز پڑھنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۶۵) حضرت بریدہ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ ہر نماز کے لئے وضو کیا کرتے تھے پس جب فتح مکہ کا سال آیا تو آپ نے ایک وضو سے ساری نمازیں پڑھیں اور اپنے موزے پر مسح کیا، حضرت عمر نے فرمایا آپ نے آج ایک ایسا کام کیا جس کو آپ نہیں کرتے تھے تو آپ نے فرمایا میں نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس حدیث کو علی بن قادم روایت کرتے ہیں سفیان ثوری سے اور اس میں اضافہ ہے کہ آپ نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا (یہ حدیث کی دوسری سند ہے) اور سفیان ثوری اس حدیث کو محارب بن دثار سے بھی روایت کرتے ہیں وہ سلیمان بن بریدہ سے کہ آپ ﷺ ہر نماز کے لئے وضو کیا کرتے تھے، (یہ حدیث میں تیسری سند ہے اور مرسل ہے کیوں کہ سلیمان تابعی ہیں) اور اس حدیث کو وکیع نے روایت کیا ہے سفیان ثوری

سے وہ روایت کرتے ہیں محارب سے وہ سلیمان بن بریدہ سے اور وہ اپنے والد حضرت بریدہ سے (یہ چوتھی سند ہے اور مسند ہے کیوں کہ اس میں صحابی موجود ہیں) اور عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہ سفیان ثوری سے روایت کرتے ہیں وہ محارب بن دثار سے وہ سلیمان بن بریدہ سے وہ نبی کریم سے روایت کرتے ہیں مرسلاً اور یہ مرسل حدیث وکیع کی سند سے زیادہ صحیح ہے اور اس حدیث پر اہل علم کے نزدیک عمل ہے کہ ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھ سکتا ہے جب تک کہ وضو نہ ٹوٹے اور بعض علماء ہر نماز کے لئے وضو کیا کرتے تھے، استحبابی طور پر اور ثواب حاصل کرنے کے لئے اور افریقی سے روایت ہے وہ ابو غطیف سے وہ ابن عمر سے وہ آپ ﷺ سے کہ جو شخص وضو پر وضو کرے اللہ تعالیٰ اس کے اس وضو کی وجہ سے دس نیکیاں لکھ دیتا ہے اور یہ سند ضعیف ہے اور باب میں جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ظہر اور عصر ایک وضو سے ادا کی۔

قوله: عمداً صنعته: جب حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ آپ نے ایک ہی وضو سے پانچوں نمازیں پڑھی تو ان کو تعجب ہوا انہوں نے حضور سے سوال کیا تو حضور نے جواب دیا عمداً صنعته جان بوجھ کر میں نے ایسا کیا ہے اس کا ایک مطلب تو یہ ہوسکتا ہے کہ میرے اوپر ہر نماز کے لئے وضو ضروری تھا؛ لیکن اب اللہ نے مجھ سے یہ حکم اٹھالیا ہے اب میرے اوپر بھی ضروری نہیں رہا میں نے جان بوجھ کر ایسا کیا تا کہ تم لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ حکم منسوخ ہو گیا، لیکن یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ ہر نماز کے لئے وضو کرنا آپ پر واجب تھا اگر ہر نماز کے لئے وضو کرنا استحباباً تھا تو عمداً صنته کا مطلب یہ ہوگا میں نے اس لئے ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھی تا کہ آپ کو معلوم ہو جائے کہ میرا ہر نماز کے لئے وضو کرنا استحباباً تھا۔

قوله: إنك فعلت شيئا: سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے فتح مکہ سے پہلے بھی ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھی تھی مثلاً غزوہ خندق کے موقعہ پر آپ نے ظہر عصر اور مغرب کی نماز ایک وضو سے پڑھی تھی پھر حضرت عمر نے یہ کیسے کہا إنك فعلت الخ آپ نے آج وہ کیا جو اس سے پہلے نہیں کیا تھا؟ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے اس موقعہ پر حضرت عمر کو وہ واقعہ مستحضر نہیں تھا، دوسرا جواب یہ ہیکہ حضور نے خندق کے موقع پر ایک وضو سے کئی نمازیں ایک وقت میں پڑھی تھی اور فتح مکہ کے دن ایک وضو سے پانچ نمازیں پانچ وقتوں میں پڑھی تھی اس لئے یہ نیا کام تھا جس پر ان کو تعجب ہوا۔

قوله: وروى سفيان هذا الحديث: حدیث کی سند پر امام ترمذی کلام کر رہے ہیں سفیان ثوری روایت کرتے ہیں محارب بن دثار سے اور وہ روایت کرتے ہیں سلیمان بن بریدہ سے اور سلیمان بن بریدہ روایت کرتے ہیں حضور ﷺ سے، یہ روایت مرسل ہوگئی اس لئے کہ سلیمان بن بریدہ تابعی ہیں اور وہ حضور سے روایت کرتے ہیں، دوسری سند وکیع کی ہے وہ روایت کرتے ہیں سفیان سے وہ محارب سے اور وہ سلیمان بن بریدہ سے اور سلیمان بن بریدہ اپنے والد حضرت

بریدہ سے اور وہ حضور سے یہ روایت موصولاً ہوگئی اس لئے کہ صحابی حضرت بریدہ حضور سے روایت کرتے ہیں گویا دونوں سند میں اختلاف ہوگیا ایک سند مرسلا ہے اور ایک موصولاً ہے، امام ترمذی دونوں سند میں ترجیح دیتے ہیں، چنانچہ انہوں نے وروی عبد الرحمن بن مهدی وغیره عن سفیان عن محارب بن دثار عن سلیمان بن بریده عن النبی مرسلا کےذریعہ سفیان ثوری کا متابع نقل کیا ہے کہ جس طرح سفیان ثوری نے روایت مرسلاً نقل کیا ہے اسی طرح سے عبدالرحمٰن بن مہدی بھی روایت مرسلا نقل کرتے ہیں پس سفیان ثوری کا متابع موجود ہے اور وکیع منفرد ہیں ان کا کوئی متابع نہیں ہے اس لئے سفیان ثوری کی روایت کو وکیع کی روایت پر ترجیح ہوگی، لیکن امام ترمذی کی یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے، وکیع ثقہ راوی ہیں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ یہ روایت مرسلاً بھی مروی ہو اور موصولاً بھی مروی ہو، بعض مرتبہ حدیث کو کسی راوی نے مرسلا روایت کیا جیسا کہ سفیان ثوری ہیں اور بعض مرتبہ خود سفیان ثوری نے اس روایت کو موصولا روایت کردیا جیسا کہ وکیع سفیان سے روایت کرتے ہیں پس یہ روایت دونوں طرح سے منقول ہے۔

(٤٦) بابٌ فی وضوءِ الرجلِ والمرأةِ من إناءٍ واحدٍ

(٦٦) حدثنا ابنُ أَبِي عُمَرَ، نا سُفْيَانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن عَمْرِو بنِ دِيْنَارٍ، عن أبي الشَّعْثَاءِ، عن ابنِ عباسٍ، قال: حَدَّثَتْنِيْ مَيْمُوْنَةُ، قَالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَةِ.

قال أبوعيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ الفُقَهَاءِ أَنْ لَّا بأْسَ أَنْ يَّغْتَسِلَ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ.

وفِي البابِ: عن عَلِيٍّ، وعائِشَةَ، وأنس وأُمِّ هَانِئٍ، وأُمِّ صُبَيَّةَ، وأُمِّ سَلَمَةَ، وابنِ عُمَرَ؛ وأَبُوْ الشَّعْثَاءِ: اسْمُهُ جَابِرُ بنُ زَيْدٍ.

عورت اور مرد کا ایک ہی برتن میں وضو کرنا

ترجمہ: حدیث (٦٦) حضرت میمونہ کہتی ہیں: میں اور رسول اللہ ﷺ ایک برتن سے غسل جنابت کیا کرتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہی تمام فقہاء کا قول ہے کہ مرد اور عورت ایک برتن سے غسل کرسکتے ہیں، اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(٤٧) بابُ كراهيةِ فضلِ طهورِ المرأةِ

(٦٧) حدثنا محمودُ بنُ غَيْلَانَ، نا وكيعٌ، عن سُفيانَ، عن سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ، عن أبي حَاجِبٍ، عن رَجُلٍ مِن بَنِي غِفَارٍ، قالَ: نَهٰى رسولُ اللّٰهِ ﷺ عن فَضْلِ طَهُوْرِ المَرْأَةِ.

وفي ا لبابِ: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ سَرْجِسٍ.

قال أبوعيسىٰ: وَكَرِهَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ الْوُضُوْءَ بِفَضْلِ طَهُوْرِ الْمَرْأَةِ، وهو قَوْلُ أحمدَ وإسحاقَ: كَرِهَا فَضْلَ طَهُوْرِها، وَلَمْ يَرَيَا بِفَضْلِ سُؤْرِهَا بَأساً.

(٦٨) حدثنا مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ، ومحمودُ بنُ غَيْلَانَ قالَا: نَا أبُوداؤدَ، عن شُعْبَةَ، عن عَاصِمٍ، قالَ سَمِعْتُ أَبَا حَاجِبٍ يُحَدِّثُ عنِ الْحَكَمِ بنِ عَمْرٍو الْغِفَارِيِّ، أَنَّ النبيَّ ﷺ نَهٰى أَنْ يَّتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهُوْرِ الْمَرْأةِ، أَوْ قال: بِسُوْرِهَا.

قال أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ، وأبو حَاجِبٍ: اسْمُهُ سَوْادَةُ بنُ عَاصِمٍ.

وقال محمدُ بنُ بشَّارٍ في حديثِهِ: نَهٰى رسولُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ يَّتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهُوْرِ الْمَرْأةِ، ولَمْ يَشُكَّ فيهِ مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ.

عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کی کراہیت کا بیان

ترجمہ: حدیث (٦٧) حضرت حکم غفاری کہتے ہیں: نبی ﷺ نے عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی سے منع فرمایا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: بعض فقہاء نے عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کو مکروہ قرار دیا ہے اور یہ امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ کا قول ہے، ان دونوں نے عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی کو مکروہ کہا ہے، اور وہ دونوں عورت کے جھوٹے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ہیں

حدیث (٦٨) عاصم کہتے ہیں: میں نے ابوحاجب کو حکم بن عمرو غفاری کی طرف سے بیان کرتے ہوئے سنا کہ حضور ﷺ نے مردوں کو عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی سے منع فرمایا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: ابوحاجب کا نام سوادہ بن عاصم ہے، امام ترمذی نے حدیث کی دو سند ذکر کی ہے، محمود بن

غیلان کی روایت میں راوی کوشک ہے کہ حضور نے طھور المرأۃ یا سؤر المرأۃ فرمایا تھا،لیکن محمد بن بشار کی روایت میں شک نہیں ہے، بلکہ بالیقین لفظ طھور ہے۔

(٤٨) باب الرخصةِ فى ذلك

(٦٩) حدثنا قُتَيْبَةُ، نَا أبوالأحْوَصِ، عن سِمَاكِ بنِ حَرْبٍ، عن عِكْرِمَةَ عن ابنِ عباسٍ، قالَ اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النبيِّ ﷺ في جَفْنَةٍ فَأَرَادَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: أنْ يَتَوَضَّأَ مِنْهُ، فَقَالَتْ: يَارسولُ اللّٰه! إنِّي كُنْتُ جُنُباً، فقالَ: "إنَّ المَاءَ لَا يُجْنِبُ"

قال أبوعيسىٰ: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهُوَ قَوْلُ سُفيانَ الثَّوْرِيِّ ومالكٍ والشَّافِعِيِّ.

اس سلسلے میں رخصت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۶۹) ابن عباس کہتے ہیں: نبی ﷺ کی کسی بیوی صاحبہ نے ایک بڑے تغار سے غسل جنابت کیا، اس میں پانی بچ گیا تو آپ ﷺ نے اس سے وضو کرنا چاہا تو بیوی صاحبہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں جنبی تھی نبی ﷺ نے فرمایا: پانی جنبی نہیں ہوتا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہی سفیان ثوری مالک اور شافعی کا قول ہے۔

تشریح: یہاں تین باب ہیں جس میں یہ مسئلہ ہے کہ مرد کا بچا ہوا پانی عورت اور عورت کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس کی کل آٹھ صورتیں ہوتی ہیں، (۱) مرد کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کرے، (۲) عورت کا بچا ہوا پانی عورت استعمال کرے، (۳) عورت کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کرے، (۴) مرد کا بچا ہوا پانی عورت استعمال کرے، چاروں صورت کی دو دو صورت ہوگی وضو کا بچا ہوا پانی ہو یا غسل کا بچا ہوا پانی ہو،

مذاہب:

مرد و عورت کا ایک برتن کے پانی سے ایک ساتھ وضو کرنا بالاتفاق جائز ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں اسی طرح مرد کا بچا ہوا پانی عورت استعمال کرے یہ بھی جائز ہے، اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے، عورت کا بچا ہوا پانی مرد

استعمال کرے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کہتے ہیں یہ صورت بھی جائز ہے؛ لیکن امام احمد اور اسحاق کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر عورت نے مرد کے سامنے استعمال کیا ہے تو اس صورت میں عورت کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کرسکتا ہے اور اگر عورت نے مرد کے غائبانہ میں وضو یا غسل کیا ہے تو عورت کے بچے ہوئے پانی کا استعمال مرد کے لئے جائز نہیں ہے، وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ عورت کی طبیعت میں وہ نظافت کا اہتمام نہیں ہوتا ہے جو اہتمام مرد میں ہوتا ہے اگر عورت مرد کے سامنے پانی استعمال کرتی ہے تو یقیناً وہ احتیاط سے کام کرے گی اور اگر عورت نے بے احتیاطی سے استعمال کیا تو مرد اس پر واقف ہوجائیگا وہ خود ہی اس پانی کو استعمال نہیں کرے گا اس لئے اگر عورت نے مرد کے سامنے پانی استعمال کیا ہے تو اس کا بچا ہوا پانی استعمال کرنا جائز ہے اور اگر غائبانہ میں استعمال کیا تو معلوم نہیں ہوگا کہ عورت نے احتیاط سے استعمال کیا یا بے احتیاطی سے کیا اس لئے وہاں تردد لگا رہے گا اس لئے غائبانہ کی صورت میں جائز نہیں، جمہور کہتے ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرسکتے ہیں خواہ عورت نے مرد کی موجودگی میں پانی استعمال کیا ہو یا غائبانہ میں کیا ہو، اس لئے کہ پانی کی طہارت کا یقین ہے اب غائبانہ میں پانی استعمال کرنے کی وجہ سے پانی کی طہارت میں شک پیدا ہوگا اور قاعدہ ہے اليقين لا يزول بالشك کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے لہٰذا شک کا اعتبار نہیں ہوگا۔

دلائل:

جب اس سلسلے میں ہم نے روایات پر غور کیا تو روایتیں کئی طرح کی آتی ہیں، چنانچہ امام ترمذی نے ہر باب میں الگ الگ روایت کو ذکر کردیا ہے، پہلے باب میں حضرت ابن عباس کی روایت ہے: حضرت میمونہ فرماتی ہیں کہ میں نے اور رسول اللہ ﷺ نے غسل کیا ایک برتن سے اور یہ غسل جنابت سے تھا معلوم ہوا کہ مرد و عورت کا ایک ساتھ ایک برتن سے غسل کرنا جائز ہے؛ لیکن بعض روایت میں آتا ہے کہ آنحضور نے عورت کے غسل کے بچے ہوئے پانی کو مرد کے لئے ممنوع قرار دیا اور مرد کے غسل کے بچے ہوئے پانی کو عورت کے لئے ممنوع قرار دیا، (۱) اب دیکھو دو طرح کی روایت ہوگئی ساتھ ساتھ اگر غسل کریں تو کوئی حرج نہیں جیسا کہ حضرت میمونہ کی روایت میں ہے اور اگر الگ الگ کریں تو دونوں طرف سے ممانعت ہے اور یہ غسل کے بارے میں ہے، وضو کے بچے ہوئے پانی کے بارے میں بھی دو طرح کی روایت

(۱) عن عبد الله بن سرجس قال: نهى رسول الله ﷺ أن يغتسل الرجل بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل ولكن يشرعان جميعاً، شرح معاني الآثار، باب سؤر بني آدم، بخاری شریف، باب عرق الجنب، رقم الحدیث: ۲۸۳

ہے، ایک بنی غفار کے ایک شخص کی روایت ہے جس کو امام ترمذی نے باب کراھیۃ فضل طھور المرأۃ کے ذیل میں ذکر کیا ہے کہ حضور نے عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے سے منع فرمایا، لیکن کہیں روایت میں نہیں آتا ہے کہ مرد کے طہارت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہو، معلوم ہوا کہ مرد کا بچا ہوا پانی عورت استعمال کرسکتی ہے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، ایک روایت بخاری میں ہے عبداللہ بن عمر کی کان النساء والرجال يتوضؤن في عهد رسول الله ﷺ معاً (۱) آنحضور کے زمانہ میں مرد وعورت ایک ساتھ وضو کرتے تھے، معلوم ہوا کہ ایک ساتھ استعمال کرنا جائز ہے اور حکم غفاری کی روایت سے معلوم ہوا کہ عورت کے بچے ہوئے پانی کو مرد کے لئے استعمال کرنا ناجائز ہے، ایک روایت الرخصة في ذلك کے باب میں نقل کیا ہے کہ بعض ام المؤمنین نے ایک برتن کے پانی سے غسل کیا اور بعض پانی بچ گیا حضور نے ارادہ کیا کہ اس بچے ہوئے پانی سے غسل فرمالیں جس بیوی نے غسل کیا تھا انہوں نے مطلع کر دیا کہ یارسول اللہ إني كنت جنبا میں نے اس پانی سے غسل جنابت کیا ہے اس پر حضور نے فرمایا الماء لا يجنب پانی جنبی نہیں ہوتا اور آپ نے غسل کا بچا ہوا پانی استعمال کرلیا، یہاں دیکھو بعض ازواج مطہرات نے آپ ﷺ کے غائبانہ میں پانی سے غسل جنابت کیا اور آپ نے غائبانہ کے بچے ہوئے پانی سے غسل کیا، جب غائبانہ کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کر سکتے ہیں تو سامنے کے بچے ہوئے پانی کو بدرجہ اولیٰ استعمال کر سکتے ہیں اور جب غسل کا بچا ہوا پانی استعمال کر سکتے ہیں تو وضو کا بچا ہوا پانی بدرجہ اولیٰ استعمال کر سکتے ہیں۔

روایت کا تعارض اور اس کا حل:

حکم غفاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کا بچا ہوا پانی نہیں استعمال کرنا چاہئے اور ابن عباس کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے گویا روایت میں تعارض ہوگیا اس تعارض کو دور کرنے کے لئے مختلف صورتیں اختیار کی گئی ہیں۔

(۱) شروع میں آپ نے منع کر دیا تھا بعد میں ممانعت ختم کر دیا اور اجازت دے دی، گویا نہی والی روایت منسوخ اور اجازت والی روایت ناسخ ہے، نسخ کی دلیل وہی ابن عباس کی روایت ہے جس میں آپ نے منع فرمایا الماء لا يجنب، زوجہ مطہرہ کا اطلاع دینا کہ میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے، اس بات کی علامت ہے کہ ان کو نہی کا علم تھا، لیکن آپ نے لا يجنب کے ذریعہ نسخ کی اطلاع دے دی۔

(۱) بخاری، باب وضوء الرجل مع امرأته، رقم الحديث:۱۹۳، نسائی، باب سؤر الحائض ۱/۱۱

(۲) ممانعت کی روایت کو کراہت تنزیہی پر محمول کردو اور اجازت والی روایت کو بیان جواز پر محمول کردو، یعنی جائز ہے لیکن بہتر نہیں ہے۔

(۳) آپ نے جو منع کیا ہے وہ ماء مستعمل کے استعمال سے، اور اجازت کا تعلق ہے برتن میں بچے ہوئے پانی سے، یہ علامہ خطابی نے تطبیق دیا ہے لیکن یہ تطبیق دل کو لگتی نہیں ہے اس لئے کہ فضل کہتے ہی ہیں بچے ہوئے پانی کو، ماء مستعمل کو فضل نہیں کہتے ہیں۔

(۴) ممانعت کا تعلق اجنبی عورت سے ہے یعنی آپ نے اجنبی عورت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنا منع فرمایا ہے اور اجازت کا تعلق ہے محرم سے یعنی محرم کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنا جائز ہے۔

(۵) حکم غفاری کی روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے اور ابن عباس کی روایت سند کے اعتبار سے قوی ہے اور قوی اور ضعیف میں تعارض ہو جائے تو قوی کو ترجیح ہوتی ہے۔

علامہ کشمیری کی تحقیق:

علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ مرد کو عورت کے بچے ہوئے پانی سے استعمال کرنے سے جو منع کیا گیا ہے اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ عورت کے استعمال کرنے سے وہ پانی ناپاک ہو گیا ہے؛ بلکہ منع کرنے کا مقصد یہ ہے کہ شریعت نے وضو اور غسل کا حکم دیا ہے اور اس کا مقصد ہے طہارت اور نظافت حاصل کرنا، لہٰذا آدمی کو ایسے پانی سے وضو یا غسل کرنا چاہئے کہ دل مطمئن ہو جائے ایسے پانی کا استعمال نہیں کرنا چاہئے جس سے انسان کے اندر تردد اور شبہ پیدا ہو جائے چونکہ عورت کی طبیعت میں نظافت نہیں ہوتی ہے اگر اس کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کیا گیا تو اگر چہ مسئلہ کے اعتبار سے پاکی حاصل ہو گئی، لیکن دل میں تردد اور شبہ لگا رہے گا کہ پتہ نہیں انہوں نے کیسے استعمال کیا ہے، پس جب طہارت کا مقصد نظافت ہے تو ایسا پانی استعمال نہیں کرنا چاہئے جسے دل میں تردد لگا رہے اور عورت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے میں دل میں تردد لگا رہیگا اس لئے منع کیا گیا ہے اور مرد کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے میں تردد نہیں ہوتا ہے اس لئے مرد کے وضو کے بچے ہوئے پانی کو عورت استعمال کر سکتی ہے؛ لیکن غسل میں پانی کی چھینٹیں زیادہ پڑتی ہیں اس لئے مستعمل پانی برتن میں زیادہ جائیگا اس صورت میں خلجان زیادہ ہوگا اس لئے غسل میں دونوں جانب سے منع کر دیا گیا، گویا یہ نظافت کا مسئلہ ہے طہارت کا مسئلہ نہیں ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے اجنبی عورت کا جھوٹا پانی پاک تو ہے؛ لیکن شریعت نے اس سے منع کر دیا ہے فتنہ کے اندیشہ کی وجہ سے یہاں بھی ممانعت مصلحت کی وجہ سے ہے پاکی، ناپاکی کی وجہ سے نہیں۔

(٤٩) بابُ ما جاءَ أن الماءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيءٌ

(٧٠) حدثنا هَنَّادٌ، وَالْحَسَنُ بنُ عَلِيٍّ الخَلَّالُ، وغَيْرُ وَاحِدٍ، قَالُوا: أنا أَبُو أُسَامَةَ، عن الـوَلِيدِ بنِ كَثِيْرٍ، عن محمدِ بنِ كَعْبٍ، عن عبيدِ اللّٰهِ بن عبدِ اللّٰهِ بنِ رَافِعِ بنِ خَدِيْجٍ، عن أبي سَعيدِ الْخُدْرِيِّ، قال: قِيلَ: يارسولَ اللّٰهِ! أَنَتَوَضَّأُ مِنْ بِيْرِ بُضَاعَةَ، وَهِيَ بِئرٌ يُلْقٰى فِيْهَا الحِيَضُ، وَلُحُوْمُ الْكِلَابِ، وَالنَّتْنُ؟ فقال رسولُ اللّٰهِ ﷺ: "إِنَّ الماءَ طَهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيئٌ"

قال أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ، وقَدْ جَوَّدَ أَبُوْ أُسَامَةَ هذا الحديثَ، لم يُرْوَ حديثُ أبي سعيدٍ في بِئرِ بُضَاعَةَ أَحْسَنَ مِمَّا رَوَى أَبُو أُسَامَةَ وقَدْ رُوِيَ هذا الحديثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عن أبي سعيدٍ، وفي الباب عن ابنِ عباسٍ وعائِشَةَ.

پانی کی پاکی ناپاکی کا بیان

ترجمہ: حدیث (۷۰) ابوسعید خدری فرماتے ہیں: کہا گیا یارسول اللہ کیا ہم بئر بضاعہ سے وضو کریں گے؟ یہ وہ کنواں ہے جس میں حیض کے چیتھڑے، کتے کے گوشت اور گندگیاں ڈالی جاتی ہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا بیشک پانی پاک کرنے والا ہے، کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی۔ امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن ہے اور ابواسامہ نے اس کی سند اچھے طریقہ پر بیان کی ہے اور ابوسعید کی حدیث بئر بضاعہ کے سلسلے میں ابواسامہ کی سند سے زیادہ بہتر نہیں مروی ہے اور ابوسعید کی حدیث متعدد طرق سے بھی مروی ہے۔

تشریح: وضو کا بیان ختم ہوا یہاں سے چند ابواب میں پانی کا مسئلہ ذکر کیا ہے جو کہ آلۂ طہارت ہے، پانی میں اگر نجاست گر جائے تو پانی پاک رہے گا یا ناپاک ہو جائیگا اگر ناپاک ہوگا تو مطلقا یا اس میں کچھ تفصیل ہے اس سلسلے میں چار مذاہب ہیں۔

فقہاء کے مذاہب:

اتنی بات پر تمام حضرات متفق ہیں کہ ناپاکی گرنے کے بعد اگر پانی میں تغیر آجائے تو پانی ناپاک ہو جائیگا اختلاف اس میں ہے کہ تغیر کا معیار کیا ہے، داؤد ظاہری اور بعض صحابہ پانی کی ذات سے تغیر کا اعتبار کرتے ہیں، پانی کی ذات میں

تغیر آجائے تو پانی ناپاک اور اگر ذات میں تغیر نہ آئے تو پاک، خواہ پانی قلیل ہو یا کثیر، نجاست قلیل ہو یا کثیر جب تک پانی کی اصل طبیعت رقت وسیلان باقی ہے وہ پاک رہیگا، لہٰذا ان کے یہاں ایک گلاس پانی میں ایک گلاس پیشاب ملا دو تو پانی کی رقت وسیلان پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اگر چہ پیشاب کی وجہ سے اس کا رنگ بدل جائے، بدبو آنے لگے پانی ناپاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ رقت وسیلان باقی ہے ہاں پانی میں ایسی چیز ملا دی جائے کہ رقت ختم ہو جائے تو اب پانی ناپاک ہو جائیگا، ان کے یہاں بہت توسع ہے۔

امام مالک کا مذہب:

امام مالک فرماتے ہیں: پانی قلیل ہو یا کثیر پانی پاک رہے گا البتہ اگر تغیر اوصاف ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جائیگا تغیر اوصاف یہ ہے کہ رنگ بدل جائے، مزا بدل جائے بو بدل جائے اگر تغیر اوصاف نہ ہو تو چاہے پانی قلیل ہو نجاست پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا مسلک:

یہ دونوں حضرات قلیل وکثیر میں فرق کرتے ہیں قلیل پانی قلیل نجاست کے پڑنے سے بھی ناپاک ہو جاتا ہے چاہے تغیر اوصاف ہو یا نہ ہو، ہاں ماء کثیر جب تک تغیر اوصاف نہ ہو ناپاک نہیں ہوتا۔

قلیل وکثیر کی تحدید:

لیکن قلیل وکثیر کی حد میں احناف وشوافع کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعی اور ایک روایت امام احمد کی یہ ہے کہ قلتین کثیر ہے اور مادون القلتین قلیل ہے یعنی دو قلہ پانی کثیر اور دو قلہ سے کم پانی قلیل ہے، یہ مقدار ان کے یہاں تحدیدی مقدار ہے تخمینی نہیں، لہٰذا دو قلہ سے ذرا بھی کم ہو جائے تو قلیل ہو جائیگا، چنانچہ علامہ نووی لکھتے ہیں اگر دو قلہ پانی الگ الگ ہے اور دونوں قلے کا پانی ناپاک ہو تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں کو جمع کر دو، دو قلے ہو جائیں گے پانی کثیر ہونے کی وجہ سے پاک ہو جائیگا پھر اگر اس کو دو قلے میں الگ الگ کر دو جب بھی پاک ہی رہے گا، یہ عجیب مسئلہ ہے۔

اسی طرح دو قلہ پانی ایک جگہ پر ہے کتا آیا اس نے پانی پی لیا، امام شافعی کے نزدیک پانی ناپاک ہو گیا؛ کیوں کہ سؤر کلب ہو گیا اور دو قلہ کی مقدار میں کمی آئی، لہٰذا پانی ناپاک ہو گیا؛ لیکن اگر کتا پانی پینے کے بعد قلتین پانی میں پیشاب

کردے تو پانی پاک ہوگیا کیوں کہ دو قلے پورے ہوگئے اور پیشاب کی وجہ سے پانی میں تغیر نہیں آیا ہے، تو مقدار قلتین ہونے کی وجہ سے پانی پاک ہوگیا، یہ بھی عجیب مسئلہ ہے کہ کتے کے لعاب کی وجہ سے پانی ناپاک ہوگیا اور کتے کے پیشاب کی وجہ سے پانی پاک ہوگیا۔

امام صاحب کے مسلک کی تفصیل:

ہمارے یہاں ظاہر الروایہ میں قلیل وکثیر کا یہ معیار بتایا گیا ہے کہ پانی اگر اتنا پھیلا ہو کہ ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت کا اثر ظاہر نہ ہو تو کثیر ہے اور اگر دوسری طرف حرکت ہوجائے تو قلیل ہے، فخر الدین زیلعی نے ظاہر الروایہ کے حوالے سے اس کو ذکر کیا ہے، گویا ہمارے یہاں حرکت کا اعتبار ہے اور حرکت کے سلسلے میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہاتھ کی حرکت کا اعتبار ہے یعنی ہاتھ سے ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف اس کا اثر ظاہر نہ ہو تو کثیر ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ وضو کی حرکت مراد ہے یعنی وضو کرنے میں جو حرکت ہوتی ہے اس کا اعتبار ہے، بعض حضرات کہتے کہ غسل کی حرکت مراد ہے، راجح قول وضو کی حرکت ہے۔

احناف کی یہاں دہ در دہ کا قول کی وجہ:

احناف کے یہاں قلیل وکثیر کے سلسلے میں دوسرا قول جو مشہور ہے وہ ہے "عشر في عشر" یعنی "دہ در دہ" دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا پانی پھیلا ہوا ہو تو کثیر ہے، ورنہ قلیل ہے یہ ظاہر الروایہ نہیں ہے؛ بلکہ احناف کے ائمہ ثلاثہ میں سے کوئی بھی دہ در دہ کا قائل نہیں ہے؛ لیکن احناف کی کتابوں میں یہ قول کثرت سے ملتا ہے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ ایک مرتبہ امام محمد مسجد میں بیٹھے تھے کسی نے امام محمد سے ماء قلیل اور ماء کثیر کے بارے میں پوچھا، امام محمد نے فرمایا کمسجدي هذا، یعنی یہ مسجد جتنی بڑی ہے اگر اتنا بڑا حوض ہو تو یہ ماء کثیر ہے، لوگوں اس کی پیائش شروع کی اس کا اندرونی حصہ آٹھ ہاتھ لمبا اور آٹھ ہاتھ چوڑا نکلا اور مسجد کے باہر کی جو پیائش کی تو وہ دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا نکلا اسی وجہ سے بعض لوگوں نے دہ در دہ کا قول اختیار کرلیا، بعض لوگ اندر کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آٹھ ہاتھ لمبا اور آٹھ ہاتھ چوڑا ہو تو ماء کثیر ہے، حالانکہ امام محمد نے تخمینی طور پر بتایا تھا، ابن ہمام فرماتے ہیں امام محمد نے پانی کی مقدار کے بارے میں فرمایا ہے لا أوقت شيئا میں پانی کی قلت وکثرت کے سلسلے میں کوئی مقدار متعین نہیں کرتا ہوں۔

علامہ ابن نجیم دہ در دہ کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ظاہر الروایہ میں جو قلیل وکثیر کا معیار بتایا گیا حرکت کا ہونا یہ چیز ہر آدمی سمجھ نہیں سکتا ہے پانی کے سلسلے میں آدمی کو مہارت نہیں ہوتی ہے، ابن نجیم کہتے ہیں ہر آدمی کو اس کا تجربہ نہیں ہوتا ہے

اس لئے متأخرین نے عوام کی سہولت کے لئے ایک مقدار متعین کردیا کہ دہ دردہ کثیر ہے ورنہ یہ صاحب مذہب سے منقول نہیں ہے، صاحب بدائع ذکر کرتے ہیں کہ قلیل وکثیر کے سلسلے میں دہ دردہ کا قول سب سے پہلے ابوسلیمان جوزجانی نے بیان کیا ہے انہوں نے عوام کی سہولت کے لئے ایسا کیا اور بعد کے لوگوں نے اسی کو اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، ایک قول احناف کے یہاں یہ بھی ہے کہ مبتلاء بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے، یعنی جس کو آدمی قلیل سمجھے وہ قلیل ہے اور جس کو کثیر سمجھے وہ کثیر ہے۔

دلائل:

داؤد ظاہری کی دلیل یہی بئر بضاعہ کی روایت ہے، نبی ﷺ نے فرمای: الماء طهور لا ينجسه شيء حدیث میں ماء کا لفظ ہے، پانی کی طبیعت جب تک باقی ہے پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی ہے اور ماء کی مادیت کا مدار رقت وسیلان پر ہے، لہٰذا پانی کے اندر پانی کی طبیعت یعنی رقت وسیلان کے رہنے تک کوئی چیز پانی کو ناپاک نہیں کرسکتی ہے، داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ ماء مطلق ہے اس میں قلیل وکثیر دونوں شامل ہے۔

امام مالک کی دلیل:

امام مالک بھی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں امام مالک بھی فرماتے ہیں کہ ماء مطلق ہے جو قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہے بس پانی قلیل ہو یا کثیر کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرسکتی ہے، البتہ اگر تغیر اوصاف ہو تو پانی ناپاک ہوجائیگا، تغیر اوصاف کی قید کا اضافہ انہوں نے ابن ماجہ کی روایت سے کیا ہے، ابن ماجہ کی روایت میں استثناء موجود ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں الماء طهور لا ينجسه إلا ما غير لونه أو ريحه (۱) گویا کہ پانی کی پاکی اور ناپاکی کا مدار تغیر اور عدم تغیر اوصاف پر ہے، یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ابن ماجہ کی یہ روایت تو ضعیف ہے اس پر محدثین نے کلام کیا ہے اس کے راوی متکلم فیہ ہیں پھر امام مالک نے احکام میں ضعیف روایت سے کیسے استدلال کیا ہے؟ اس کا جواب امام مالک یہ دیتے ہیں کہ اگر چہ روایت ضعیف ہے؛ لیکن یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ پانی کے اندر تغیر اوصاف سے پانی ناپاک ہوجاتا ہے پس اجماع کی تائید کی وجہ سے روایت کا ضعف ختم ہوگیا گویا اجماع کی وجہ سے امام مالک نے تغیر اوصاف کو مدار قرار دیا ہے۔

(۱) سنن دارقطنی، باب الماء المتغير، رقم الحديث:۴۵

بئر بضاعہ کا جواب:

بئر بضاعہ والی حدیث سے داؤدظاہری اورامام مالک کا استدلال صحیح نہیں ہے اس کی مختلف وجوہات ہیں۔

(۱) ان دونوں حضرات کا استدلال اس وقت درست ہوگا جب کہ الماء کے الف لام کو استغراقی قرار دیا جائے تب استغراق کی وجہ سے قلیل وکثیر سب شامل ہوجائیں گے حالانکہ یہاں الف لام استغراقی نہیں عہد خارجی کا ہے اس لئے کہ الف لام کی چار قسموں میں الف لام عہد خارجی اصل ہے، دوسرے نمبر پر استغراقی ہے تیسرے نمبر پر جنسی ہے اور چوتھے نمبر عہد ذہنی ہے، علامہ تفتازانی اور میر سید شریف جرجانی نے الف لام کی یہ تفصیل بیان کی ہے، الف لام کے عہد خارجی کے لئے ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ الماء طهور ایک خاص پانی کے سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا ہے، صحابہ نے بئر بضاعہ کے پانی کے بارے میں آپ سے سوال کیا آپ نے جواب دیا الماء طهور لا ينجسه شيء جب سوال خاص پانی کے بارے میں ہے تو جواب بھی خاص پانی کے بارے میں ہوگا، اس لئے کہ جواب سوال کے مطابق ہوتا ہے، یہاں سوال پیدا ہوگا کہ قاعدہ ہے العبرة لعوم الالفاظ لا لخصوص الواقعة لہٰذا خصوصی واقعہ کا اعتبار نہیں ہونا چاہئے بلکہ عموم الفاظ کا اعتبار کرتے ہوئے الف لام کو استغراق پر محمول کرنا چاہئے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ الف لام جنسی کے بارے میں استعمال ہوتا ہے جہاں الف لام عہد خارجی کا ہو وہاں یہ قاعدہ نہیں چلتا ہے، لہٰذا امام مالک اور داؤدظاہری کا اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے استدلال کی بنیاد ہے الف لام استغراقی پر ہے اور الماء میں الف لام استغراقی نہیں عہد خارجی کا ہے لہٰذا ان کی بنیاد ہی ختم ہوگئی۔

(۲) بئر بضاعہ کی روایت محدثین کے یہاں مختلف فیہ ہے، امام احمد اور یحییٰ بن معین وغیرہ نے اس کو صحیح کہا ہے؛ لیکن یحییٰ بن سعید القطان نے اس میں اضطراب کا دعویٰ کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، سند میں اضطراب اس طرح ہے کہ ابوسعید خدری سے نیچے راوی ہیں عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج اس میں چار طرح کی سند آتی ہے (۱) عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج (۲) عبید اللہ بن عبد الرحمٰن بن رافع (۳) عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن رافع (۴) عبد الرحمٰن بن رافع، یہاں اختلاف یہ ہے کہ راوی عبید اللہ ہیں یا عبد اللہ، اسی طرح باپ کا نام عبد الرحمٰن ہے یا عبد اللہ، پس معلوم ہوا کہ سند میں اضطراب ہے۔

متن میں اضطراب:

ترمذی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے یہ بئر بضاعہ کا واقعہ ہے اور ابن ماجہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کے

دوران کسی تالاب کے متعلق سوال کیا گیا تھا، لہٰذا متن میں بھی اضطراب ہوگیا اور سنداً ومتناً اضطراب کی وجہ سے روایت قابل قبول نہیں ہوتی ہے۔

(۳) بعض محدثین نے اس روایت پر جرح کیا ہے، یحییٰ بن سعید المغربی نے اپنی کتاب ''کتاب الوہم والایہام'' میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے اگر چہ بعض حضرات نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے؛ لیکن اصول حدیث کا قاعدہ ہے جرح اور عدم جرح میں جرح کو ترجیح دی جائیگی، حافظ ابن حجر خود لکھتے ہیں کہ راوی عبید اللہ مستور الحال ہیں یہ بھی اس روایت کے ضعیف ہونے کی ایک وجہ ہے اسی طرح سند میں ایک راوی ہیں ولید بن کثیر ان کے بارے میں محدثین کہتے ہیں کہ خارجی جماعت سے اس کا تعلق تھا، لہٰذا ایک مجروح راوی یہ بھی اس میں ہے لہٰذا یہ دونوں حضرات جس روایت سے استدلال کررہے ہیں یہ ایک مجروح اور ضعیف روایت ہے، اس سے احکام میں استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

(۴) امام مالک اس روایت میں ابن ماجہ کے ایک ضعیف ٹکڑے کی وجہ سے مطلق کو مقید کر کے کہتے ہیں الماء سے مراد وہ پانی ہے جس میں تغیر اوصاف نہ ہوا گر امام مالک کو ضعیف روایت کی وجہ سے مطلق کو مقید کرنے کا حق ہے تو امام ابوحنیفہ اور شافعی کو ایک قوی روایت کی بنا پر مطلق کو مقید کرنے کا حق بدرجہ اولیٰ ہے، چنانچہ امام صاحب اور امام شافعی فرماتے ہیں الماء طهور لا ينجسه شيء کا تعلق کثیر پانی سے ہے، احناف کے پاس مطلق کو مقید کرنے مختلف دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: سؤر کلب کی روایت ہے إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليهرقه وليغسله ثلاثا أو سبعا اگر برتن میں کتا منھ ڈال دے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پانی کو پھینک دو، اور اس برتن کو سات مرتبہ دھوؤ، اس سے معلوم ہوا کہ قلیل پانی بغیر تغیر اوصاف کے بھی ناپاک ہوجاتا ہے اگر قلیل پانی بغیر تغیر کے ناپاک نہ ہوتا تو یہاں پانی کو پھینکنے اور برتن کو دھونے کا کیوں حکم دیا جاتا؟

دوسری دلیل: بخاری کی روایت ہے لا يبولن أحدكم في الماء الدائم (۱) ٹھہرے ہوئے پانی میں کوئی پیشاب نہ کرے دیکھو ماء راکد میں پیشاب کرنے سے پانی کے اوصاف میں کوئی تغیر نہیں آتا ہے؛ لیکن وہ پانی ناپاک ہوجاتا ہے وضو کے قابل نہیں رہتا ہے معلوم ہوا کہ قلیل پانی بغیر تغیر اوصاف کے ناپاک ہوجاتا ہے یہ روایت بھی بخاری کی اعلیٰ درجہ کی روایت ہے۔

تیسری دلیل: ترمذی کی ہی روایت ہے إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن يده في الإناء حتى

(۱) صحيح البخاري باب البول في الماء الدائم، رقم الحديث:۲۳۹

يغلسها ثلاثا آپ نے فرمایا جوسوکر اٹھے وہ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ کو دھولے اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کے ہاتھ میں ناپاکی ہو، تو محض احتمال نجاست کی بنا پر آپ نے ہاتھ ڈالنے سے منع کیا ہے، اب بتاؤ اگر یقینی طور پر معلوم ہو کہ ہاتھ پر ناپاکی لگی ہے تو ہاتھ ڈالنا کیا جائز ہوگا؟ دیکھو اگر کسی کے ہاتھ میں ناپاکی لگی ہو اور وہ برتن میں ڈال دے تو پانی میں کوئی تغیر نہیں آئیگا پھر بھی آپ نے سختی کے ساتھ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے منع کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہاتھ ڈالنے کی وجہ سے پانی قابل استعمال نہیں رہتا، معلوم ہوا کہ قلیل ماء بغیر تغیر اوصاف کے بھی ناپاک ہو جاتا ہے، پس مذکورہ تینوں روایت سے معلوم ہوا کہ قلیل ماء، قلیل نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے، لہٰذا الماء طهور لا ينجسه شيء کا تعلق ماء کثیر کے ساتھ ہے، امام مالک ضعیف روایت سے مطلق کو مقید کر سکتے ہیں تو ہم قوی روایت سے بدرجہ اولیٰ اس حدیث کو کثیر کے ساتھ مقید کر سکتے ہیں۔

(۵) اگر امام مالک کی بات مان لی جائے کہ الماء میں الف لام استغراقی ہے تو اس روایت کا مذکورہ تینوں روایت سے تعارض ہو جائیگا اور اگر امام صاحب کی بات مانتے ہیں تو تطبیق ہو جاتی ہے اور تعارض کو رفع کرنا اور تطبیق دینا بہتر ہے اس لئے الماء طهور میں الماء سے ماء کثیر مراد لینا بہتر ہے۔

(٦) امام طحاوی، بئر بضاعہ کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ یہ ماء جاری تھا اس سے بکثرت کھیتوں اور باغات کو سیراب کیا جاتا تھا(۱) اور اتنی کثرت سے پانی نکلتا تھا کہ نجاست کے باقی رہنے کا کوئی سوال ہی نہیں لہٰذا بئر بضاعہ کا پانی ایک خاص پانی یعنی ماء جاری تھا، امام مالک کا اس سے عام پانی پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، امام طحاوی نے اپنے دعوی پر واقدی کا قول پیش کیا ہے، لیکن امام طحاوی کے استدلال پر دو اعتراض کیا جاتا ہے۔

پہلا اعتراض: واقدی ضعیف راوی ہیں اسی لئے صحاح ستہ میں ان کی روایت صرف ابن ماجہ نے ذکر کی ہے، لہٰذا ضعیف راوی سے امام طحاوی کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: واقدی کا ضعیف ہونا متفق علیہ نہیں ہے، بہت سے لوگوں نے ان کی توثیق بھی کی ہے، حافظ ابن حجر تلخیص الحبیر میں لکھتے ہیں کہ واقدی احکام میں تو ضعیف ہیں؛ لیکن تاریخ میں وہ امام مانے جاتے ہیں، تاریخ میں ان کی بات مستند ہے، بئر بضاعہ کے پانی سے کھیت اور باغات کو سیراب کرنا اس کا تعلق تاریخ سے ہے لہٰذا اس میں واقدی کی بات قبول کی جائیگی۔

(۱) شرح معاني الآثار باب الماء يقع فيه النجاسة، رقم الحديث:٥-٦

دوسرااعتراض: امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے خود بئر بضاعہ کا مشاہدہ کیا، میں نے اس کو ناپا تو چھ ذراع کا تھا، میں نے جھانک کر دیکھا تو متغیراللون پایا، میں نے اس کے دربان سے پوچھا کہ اس پانی کی گہرائی کتنی ہے؟ تو انہوں نے کہا جب پانی کم ہوتا ہے تو گھٹنوں کے نیچے تک رہتا ہے اور زیادہ ہوتا ہے تو ناف تک رہتا ہے، میں نے قیم بئر سے یہ بھی پوچھا کہ کیا اس کنویں کے بنا میں کوئی تبدیلی ہوئی ہے کہ حضور کے زمانہ میں اس کی کیفیت کچھ اور تھی اب اس کی کیفیت کچھ اور ہوگئی ہو تو دربان نے کہا کہ کچھ تغیر نہیں ہوا ہے(۱) ابوداؤد کا مقصد یہ ہے کہ میں نے جو مشاہدہ کیا تو وہ واقدی کی تحقیق کے خلاف ہے، وہ کنواں بہت چھوٹا تھا، چوڑائی میں بھی گہرائی میں بھی اور حضور کے زمانہ سے اُس وقت تک کوئی تبدیلی بھی نہیں ہوئی تھی، لہٰذا واقدی کے قول سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

جواب: کیا کہا جائے جب یہ حضرات چاہتے ہیں تو پھوس کو پہاڑ بنادیتے ہیں اور جب یہ چاہتے ہیں تو پہاڑ کو بھی پھوس بنادیتے ہیں بس ایسا لگتا ہے کہ انہی لوگوں کے ہاتھ میں ہے بندر کو نچانا، ابوداؤد نے جتنی باتیں ذکر کی ہیں کسی کی کوئی سند ذکر نہیں کی ہے حالانکہ یہ حضرات بغیر سند کے کوئی بات قبول نہیں کرتے ہیں، ابوداؤد مطلق کہتے ہیں کہ میں نے قیم بئر سے پوچھا اور قیم بئر عموما ان پڑھ ہوتے ہیں، تاریخ سے ان کو کوئی واقفیت نہیں ہوتی ہے اب بتاؤ قیم جیسے ان پڑھ مجہول آدمی جن کا نام بھی مذکور نہیں ہے ان کی بات قبول کر لی جائے اور واقدی جیسے مؤرخ کی بات کو رد کر دیا جائے یہ کون سی انصاف کی بات ہوگی؟ ایک بات یہ بھی یاد رکھو کہ ابوداؤد اور نبی ﷺ کے زمانہ میں ۲۵۰ سال کا تقریبا فاصلہ ہے اتنے طویل زمانے میں تغیر واقع ہوجائے تو تعجب کی بات نہیں۔

(۷) غور کیا جائے تو بئر بضاعہ کی روایت امام مالک کے بھی خلاف ہے کیوں کہ بئر بضاعہ کی کیفیت روایت میں یہ مذکور ہے کہ یہ ایسا کنواں تھا جس میں حیض کے چیتھڑے گرتے تھے، اور مردار کتے ڈالتے جاتے تھے اور ہر طرح کی ناپاکی گرتی تھی، اب انصاف کرو کہ جس کنویں میں اتنی ناپاکی ہو اس کا رنگ، بو، مزہ نہیں بدلے گا! ہم دیکھتے ہیں کہ ایک چوہا کنویں میں گرتا ہے اور پھول پھٹ جاتا ہے تو رنگ، بو بدل جاتا ہے تو بئر بضاعہ میں اتنی کثرت سے ناپاکیاں گرتی تھی تو کیا تغیر اوصاف نہیں ہوا ہوگا؟ اب کیسے امام مالک اس روایت سے استدلال کرتے ہیں اس لئے امام طحاوی نے جواب دیا کہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ کنویں میں اتنی ناپاکیاں ہوں اور نبی کریم ﷺ جیسا نظیف الطبع اس پانی کو استعمال کرے اور صحابہ کو اسکے استعمال کا حکم دے، آپ کی نظافت کا یہ عالم تھا کہ کچی پیاز اور کچا لہسن پسند نہیں کرتے تھے اور آپ اس طرح کے

(۱) ابوداؤد، باب البول في الماء الراكد، رقم الحديث: ٦٧

پانی کے استعمال کا حکم دیں یہ تو بالکل عقل کے خلاف ہے۔

اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ صحابہ کا سوال کنویں میں نجاست کے رہتے ہوئے نہیں تھا؛ بلکہ ناپاکی کے نکالنے کے بعد تھا، اب اعتراض کا منشأ یہ تھا کہ ہم نے مانا کہ ناپاکی نکال دی گئی ہے، لیکن اندر کے کیچڑ کو تو نہیں نکالا گیا ہے پھر جس ڈول، رسی سے پانی نکالا جاتا تھا ہر مرتبہ ڈول اور رسی کو نہیں دھویا جاتا تھا؛ بلکہ ناپاک ہی اندر ڈالا جاتا تھا ہے اسی طرح دیوار پر بھی ناپاکی کا اثر تھا غرضیکہ ناپاک کیچڑ موجود ہے، ڈول رسی ناپاک ہے، دیوار ناپاک ہے تو ہم پانی کو پاک کیسے سمجھیں ؟اس کے جواب میں حضور نے فرمایا الماء طهور لا ینجسه شيء کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی کنواں کو پاک کرنے کا طریقہ خلاف قیاس ہے اگر عقل سے جانچا جائے تو کہنا پڑیگا کہ کنویں کے ناپاک ہونے کے بعد اس کو پاک کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے، اب ارشاد نبوی کا مطلب یہ ہوا کہ جب بئر بضاعہ کو شریعت کے مطابق پاک کردیا گیا تو وہ پاک ہوگیا اب عقلی باتوں سے پاک پانی ناپاک نہیں ہوسکتا ہے۔

(۸) الماء طهور لا ینجسه شيء کا یہ بھی مطلب ہوسکتا ہے کہ پانی کی اصلی طبیعت تو پاکی ہے، قرآن میں بھی ہے وانزلنا من السماء ماء طهورا ہاں اگر اس میں ناپاکی پڑ جائے تو وہ عارضی ہوتی ہے جب ناپاکی نکل جائے تو پانی پاک ہوجائیگا اب روایت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر چہ پانی کسی عارض کی وجہ سے ناپاک ہوگیا؛ لیکن شریعت کے مطابق پاک کر لینے سے پاک ہوجاتا ہے ایسا نہیں کہ ناپاک ہی رہتا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے حدیث میں ہے المؤمن لا ینجس (۱) اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مومن کے بدن میں جتنی بھی ناپاکی لگے وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ مومن کی طبیعت میں ناپاکی نہیں ہے وہ طبیعتاً پاک ہے اگر عارض کی وجہ سے ناپاکی آجائے تو وہ دور کرنے سے پاکی واپس لوٹ آئیگی اس کو مثال سے سمجھو کہ پانی ٹھنڈا ہوتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ پانی گرم ہوتا ہی نہیں؛ بلکہ یہ مطلب ہے پانی کہ اصل طبیعت میں ٹھنڈک ہے اگر گرم ہوجائے تو یہ عارضی چیز ہے، عارض کی وجہ سے گرمی آئی ہے اگر اس کو چولہے سے اتار دو تو پھر دوبارہ ٹھنڈا ہوجائیگا۔

قوله: أنتوضأ: نتوضأ جمع متکلم کا صیغہ ہے؛ لیکن دیگر روایات میں توضأ تاء کے ساتھ ہے، نسائی میں الفاظ ہے مررت بالنبي وهو يتوضأ من بئر بضاعة (۲) ابوداؤد کی روایت سے بھی تتوضأ بالتاء کی تائید ہوتی ہے،

---

(۱) صحیح البخاری، باب الجنب يتوضأ ينام، رقم الحديث:

(۲) سنن النسائی، باب ذكر بئر بضاعة، رقم الحديث:۳۲۷

ابوداؤد میں ہے: يستقى لك من بئر بضاعة (۱) لہٰذا تتوضأ زیادہ درست ہے حالانکہ نتوضأ بالنون بھی معنی کے اعتبار سے صحیح ہے۔

قوله: بضاعة: باء کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، ضاء بالمعجمہ اور صاد بالمہملہ، دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے، بضاعہ ایک مکان کا نام ہے جس میں یہ کنواں تھا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ کنواں بنانے والے کا نام تھا اس لئے پانی کے نام سے مشہور ہوگیا تھا، بعض کہتے ہیں کہ جگہ کا نام تھا، یہ ان سات کنوؤں میں سے ایک تھا جس کے پانی کو لوگ استعمال کرتے تھے اور اس کا پانی میٹھا سمجھا جاتا تھا۔

قوله: الحيض: حيض، حيضة کی جمع ہے اس سے مراد وہ کپڑے جس سے حیض کے خون پوچھے جاتے ہیں۔

قوله: يلقى: یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہیکہ کوئی آدمی اس میں گندگی ڈالتا ہو، کیوں کہ آدمی کافر ہو یا مسلمان ہو یا منافق ہو پانی کی ضرورت تو سب کو پڑتی ہے لہٰذا کوئی بھی اچھے پانی میں ناپاکی ڈال کر اس کو گندا نہیں کرسکتا ہے، یہ کام ادنی آدمی بھی نہیں کرسکتا ہے چہ جائیکہ صحابہ ایسا کریں اسی لئے بعض لوگوں نے کہا کہ منافقین یہ کام کرتے تھے، بعض حضرات نے کہا کہ زمانہ جاہلیت میں گندگیاں ڈالی جاتی تھی، زمانہ اسلام میں گندگیاں نہیں ڈالی جاتی تھی، لیکن یہ بھی عقل سے بعید ہے کیوں کہ پانی کی ضرورت تو سب کو ہوتی ہے بالخصوص عرب کے ماحول میں جہاں پانی کی قلت بھی تھی۔

یہاں غور کرو يُلقى مضارع مجہول کا صیغہ ہے اور فاعل ذکر نہیں کیا گیا ہے کیوں کہ کوئی ڈالنے والا نہیں تھا، بلکہ کنواں ایسی جگہ پر تھا، جس سے یہ گمان ہوسکتا ہے کہ اس میں حیض کے چیتھڑے اور کتے کے گوشت پڑ سکتے ہیں، مثلاً یہ کنواں نشیب پر ہے پس جب بارش ہوگی تو اونچی زمین کی گندگیاں بہہ کر نشیب کی طرف کنویں میں آئیں گی، اب صحابہ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یارسول اللہ کوئی اس میں گندگی تو کوئی نہیں ڈالتا؛ لیکن کنواں ایسے نشیب میں ہے کہ جب بارش ہوگی تو ناپاکیاں بہہ بہہ کر اسی کنویں میں پڑتی ہونگی یعنی احتمال ہے کہ گندگیاں کثرت سے آتی ہونگی، کیا ہم ایسے کنویں سے وضو کرسکتے ہیں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے ایک حکیمانہ جواب دیا کہ جب تم نے ناپاکی گرتے نہیں دیکھا بلکہ محض شبہ ہے تو یاد رکھو شبہ کی وجہ سے پانی ناپاک ہوجائیگا، جیسا کہ بعض صحابہ نے سوال کیا کہ دیہاتی ہمیں گوشت ہدیۃً دیتے ہیں اور ہمیں معلوم نہیں کہ ان کا ذبیحہ بسم اللہ والا ہے یا نہیں تو آپ نے کہا اس کو بسم اللہ پڑھ کر کھالو کیوں کہ مسلمان نے تمہیں دیا اور مسلمان نہ حرام کھاتا ہے نہ حرام کھلاتا ہے، مسلمان کے بارے میں اچھا خیال رکھنا چاہئے لہٰذا دل کے شک کو مٹادو اور اس کو

---

(۱) ابوداؤد باب ما جاء في بئر بضاعة، رقم الحديث:٦٧

کھالو اسی طرح یہاں آپ نے فرمایا دل کے شک کو ختم کردو پانی پاک کرنے والا ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی۔

اس توجیہ پر امام مالک کا استدلال بالکل هباء منثورا ہوجائیگا اس لئے کہ اب روایت کا مطلب یہ ہوا کہ اس کنویں میں کثرت کے ساتھ نجاست کا ہونا مشاہد نہیں بلکہ محتمل ہے اور پانی کا پاک ہونا یقینی ہے اور قاعدہ ہے الیقین لا یـزول بـالشك پس پانی پاک ہے شک کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوگا، امام امالک کا استدلال اس صورت میں ہے جب کہ کنویں میں ناپاکی کو یقینی طور پر مانا جائے جب کہ واقعہ یہ ہے ناپاکی یقینی طور پر نہیں ہے بلکہ محض شک ہے۔

(٥٠) باب من آخر

(٧١) حـدثـنـا هَنَّادٌ، نا عَبْدَةُ، عن مُحمدِ بنِ إسحاقَ، عن مُحمدِ بنِ جَعفَرِ بنِ الزُّبَيْرِ، عـن عُبَيْـدِ الـلّٰهِ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عن ابنِ عُمَرَ، قَالَ: سَمِعْتُ رسولَ اللّٰهِ ﷺ، وَهُوَ يُسْأَلُ عـنِ الْـمَـاءِ يَـكُونُ في الفَلاَةِ مِنَ الأرْضِ، ومَا يَنُوبُهُ مِنَ السِّبَاعِ والدَّوَابِّ؟ قَالَ: "إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ"

قالَ مُحمدُ بنُ إسْحَاقَ: القُلَّةُ هِيَ الجِرَارُ، والقُلَّةُ الَتِيْ يُسْتَقٰى فِيْهَا.

قـالَ أبـوعيسىٰ: وهُوَ قَولُ الشَّافِعِيِّ، وأحمدَ، وإسحاقَ، قَالُوْا: إذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيئٌ مَالَمْ يَتَغَيَّرْ رِيْحُهُ أوْ طَعْمُهُ، وَقَالُوا: يَكُونُ نَحْواً مِنْ خَمْسِ قِرَبٍ.

پانی کے سلسلے میں دوسرا باب

ترجمہ: حدیث (۷۱) ابن عمر فرماتے ہیں: میں نے نبی کریم کو فرماتے ہوئے سنا: دراں حالیکہ آپ سے سوال کیا جارہا تھا اس پانی کے بارے میں جو چٹیل زمین میں ہوتا ہے اور جس پر باری باری درندے اور چوپائے آتے ہیں؟ آپ نے فرمایا جب پانی دو مٹکا ہوجائے تو وہ ناپاکی کو نہیں اٹھاتا ہے۔

محمد بن اسحاق کہتے ہیں: قلہ سے مراد مٹکے ہیں اور مٹکا وہ ہے جس میں پانی بھر کر لایا جاتا ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ شافعی، احمد اور اسحاق کا قول ہے وہ کہتے ہیں جب پانی دو مٹکے ہوں تو کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی ہے، جب تک اس کا بو، مزہ نہ بدل جائے، اور یہ حضرات نے یہ بھی کہا کہ دو مٹکے تقریبا پانچ مشک پانی ہوتا ہے۔

تشریح: اس باب کی روایت امام شافعی اور امام احمد کی دلیل ہے، ان دونوں حضرات کے نزدیک دوقلہ پانی کثیر ہے، ان کا استدلال ابن عمر کی روایت سے ہے کہ حضور نے فرمایا جب پانی دوقلہ ہوتو وہ نجاست کونہیں اٹھاتا ہے یعنی ناپا کی کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوتا ہے جب ناپا کی کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوتا وہ پانی پاک ہے، معلوم ہوا کہ دوقلہ کی مقدار پانی ماء کثیر ہے اگر اس میں نجاست پڑ جائے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے، گویا ان دونوں حضرات نے قلیل وکثیر کے لئے قلتین اور مادون القلتین کو معیار بنایا ہے احناف اس کو معیار نہیں مانتے ہیں احناف کی طرف سے اس روایت کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) یہ روایت سند اور متن دونوں اعتبار سے ضعیف اور کمزور ہے اس لئے شوافع کا اس سے استدلال درست نہیں ہے۔

سند کی پہلی خرابی: اس روایت میں محمد بن اسحاق ہیں جو متکلم فیہ ہیں، امام مالک نے ان کے بارے میں بہت سخت کلام کیا ہے، اگر چہ بعد میں امام مالک نے اس سے رجوع بھی کر لیا ہے؛ لیکن ان کا مسلک ان کے سلسلے میں یہ ہے محمد بن اسحاق حسن درجہ کے راوی ہیں بشرطیکہ وہ معنعنہ نہ ہو اس لئے کہ یہ مدلس ہیں اور مدلس کا معنعنہ مقبول نہیں ہے اور یہاں محمد ابن اسحاق، محمد بن جعفر سے بصیغہ عن نقل کر رہے ہیں لہٰذا ان کا یہ معنعنہ قابل قبول نہیں ہے۔

دوسری خرابی: محمد بن اسحاق کے استاذ میں بھی بڑا اضطراب ہے، یہاں ترمذی نے محمد بن جعفر بن زبیر کو استاذ قرار دیا ہے؛ لیکن دوسری کتابوں میں محمد بن اسحاق کے استاذ محمد بن عباد بن جعفر بن زبیر کو قرار دیا ہے لہٰذا محمد بن اسحاق کے استاذ میں اضطراب ہو گیا۔

تیسری خراب: محمد بن جعفر یا محمد بن عباد کے استاذ میں بھی اختلاف ہے، ترمذی نے عبید اللہ کو ان کا استاذ قرار دیا ہے جو ابن عمر کے صاحبزادے ہیں؛ لیکن دوسری کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے استاذ عبد اللہ ہیں، اب اگر ہم تفصیل میں جائیں تو سند کی چار صورتیں ہو جاتی ہیں محمد بن جعفر کی سند کی دوصورت ہے۔

(۱) محمد بن جعفر عن عبید اللہ۔

(۲) محمد بن جعفر عن عبد اللہ۔

اسی طرح محمد بن عباد بن جعفر کی سند کی دوصورت ہے:

(۱) محمد بن عباد عن عبید اللہ۔

(۲) محمد بن عباد عن عبد اللہ۔

معلوم ہوا کہ سند میں زبردست اختلاف ہے، اگرچہ حافظ وغیرہ نے تطبیق کی بڑی کوشش کی ہے؛ لیکن جرح سے یہ روایت خالی نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ اگر جرح وتعدیل میں اختلاف ہوجائے تو جرح مقدم ہے غالبا یہی وجہ ہے کہ قلتین کی روایت کو شیخین نے ذکر نہیں کیا ہے اور بڑے بڑے محدثین نے اس پر کلام کیا ہے علی بن مدینی، ابن منذر، ابن جریر طبری، ابن عبدالبر مالکی، قاضی ابوبکر ابن العربی، امام غزالی، علامہ تیمیہ اور ابن قیم وغیرہ محدثین نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، امام شافعی اور ابن معین نے اس کی توثیق کی ہے، علامہ خطابی کہتے ہیں کہ امام شافعی اور ابن معین جو کہ آسمان علم حدیث کے ستارے ہیں کی توثیق کے بعد اب روایت کی صحت میں کیا کلام رہ جاتا ہے، لیکن ہم خطابی سے کہتے ہیں اگر امام شافعی آسمان علم حدیث کے ستارے ہیں تو ابن عبدالبر، ابن قیم وغیرہ حضرات بھی تو آسمان علم حدیث کے ماہ وانجم ہیں ان کے قول کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے، پھر قاعدہ ہے اگر جرح وتعدیل میں اختلاف ہوجائے تو جرح مقدم ہوتی ہے، امام ترمذی نے بھی یہاں اپنی عادت کے خلاف کیا ہے، ہر جگہ امام ترمذی حدیث کی حیثیت متعین کرتے ہوئے حسن صحیح وغیرہ کہتے ہیں؛ لیکن یہاں پر انہوں نے خاموشی اختیار کیا ہے ایسا لگتا ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک بھی اس حدیث میں دال میں کچھ کالا ہے، معلوم ہوا کہ یہ روایت اس لائق نہیں کہ اس کو قابل استناد بنایا جاسکے، یہ تو حال سند کا تھا اب ذرا متن میں آجاؤ متن میں بھی کئی خرابی ہے۔

متن کی پہلی خرابی: یہاں بلاشک کے ہے إذا كان الماء قلتين ابن ماجہ وغیرہ میں ہے إذا كان الماء قلتين أو ثلث قلال یہاں او شک کے ساتھ ہے کہ دو قلے ہوں یا تین قلے، بعض روایت میں تو أربعين قلالا کا لفظ آیا ہے، دیکھو متن میں اتنا اضطراب ہے، اور پانی کا معاملہ ہے جس پر وضو کی صحت وعدم صحت موقوف ہے، پھر کیسے اس طرح کی روایت کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے۔

دوسری خرابی: قلہ کے معنی میں بھی خرابی ہے، قلہ کے ایک معنی لغت میں مٹکا کے آتے ہیں، دوسرا معنی آتا ہے قدِ آدم، تیسرا معنی ہے پہاڑ کی چوٹی، اب قلہ کا یہاں کون سا معنی مراد ہے اس میں اختلاف ہے، چلو قلہ کے معنی مٹکا ہی لے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مٹکا کی ایک مقدار تو نہیں ہوتی ہے کوئی چھوٹا مٹکا ہوتا ہے کوئی اس سے بڑا اور کوئی بہت بڑا ہوتا ہے، اب بتاؤ کون سے مٹکے کو معیار بنایا جائے بعض روایت میں قلال هجر کا لفظ ہے کہ مقام هجر کے قلے کے برابر دو قلہ ہو؛ لیکن جس روایت میں ہجر کا لفظ آتا ہے اس پر شوافع خود کلام کرتے ہیں کہ یہ حدیث کا لفظ نہیں ہیں بلکہ راوی محمد بن عقیل کا مدرج کلام ہے، اور راوی کی بات کو دین میں بنیاد اور معیار نہیں بنا سکتے ہیں اور اگر ھجر کے قلے کو لے لیں تو سوال یہ ہے کہ

مقام ہجر میں تو بہت سے قلے بنتے ہوں گے، وہاں کے کس قلے کو ہم معیار بنائیں؟ آگے تماشہ یہ ہوا کہ امام شافعیؒ حجاز کے تھے اور انہوں نے حجاز کے قلے کو ہی معیار بنایا ہجر کے قلے کو معیار نہیں بنایا، پھر امام شافعی کے بعد شوافع جو حجاز میں نہیں تھے اور انہوں نے حجاز کا قلہ نہیں دیکھا تھا انہوں نے ایک مقدار متعین کردی، چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں نحوا من خمس قرب اب دیکھئے یہ قلتین کو بھی حذف کررہے ہیں اور کہتے ہیں قلتین سے مراد پانچ مشکیزہ پانی، یہ پانچ مشکیزہ کا ذکر کہاں سے آگیا؟ اس پر حافظ ابن حجر کہتے ہیں یہ بھی متفق علیہ نہیں ہے، پانچ مشکیزہ کی مقدار کیا ہے؟ بعض شوافع کہتے ہیں جس پانی کی مقدار پانچ سو رطل کے برابر ہو بعض دوسرے شوافع کہتے ہیں چھ سو رطل کے برابر ہو، بعض کہتے ہیں ایک ہزار رطل کے برابر ہو، لیجئے پانچ قرب کی مقدار میں بھی اتنا اختلاف پایا جارہا ہے، حافظ ابن حجر خود بیان کرتے ہیں کہ دو قلے کی مقدار میں شوافع کے یہاں سات قول ہے، اب بتاؤ جس کے متن، معنی اور مقدار کی تعیین میں اس درجہ اختلاف ہو اس کو پانی جیسے اصولی مسئلہ میں کس طرح معیار بنایا جاسکتا ہے۔

(۳) اس روایت کے موقوف اور مرفوع ہونے میں بھی اختلاف ہے، عاصم کہتے ہیں اس روایت کو حماد بن زید بھی روایت کرتے ہیں اور حماد بن سلمہ بھی روایت کرتے ہیں، امام ابوداؤد کہتے ہیں، وحماد بن زيد وقفه عن عاصم (۱) اور حماد بن زید نے عاصم سے موقوفا روایت کیا ہے، دارقطنی، بیہقی وغیرہ حضرات نے بھی موقوفا کو صحیح قرار دیا ہے اور مرفوعا کو مرجوح قرار دیا ہے اس کے علاوہ امام ابوداؤد نے قلتین کی روایت کے بارے میں ایک بات ذکر کی ہے جس کو صاحب عنایہ اور ابن ہمام نے ذکر کیا ہے، ابوداؤد فرماتے ہیں وحديث القلتين مما لا يثبت لیکن ابوداؤد کے موجودہ نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے ہوسکتا ہے کہ ان حضرات نے ابوداؤد کی اس عبارت کی طرف اشارہ کیا ہو، حماد بن زيد وقفه عن عاصم، لیکن ابن ہمام فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ ابوداؤد کے کسی نسخہ میں یہ عبارت ہو کیونکہ ابوداؤد کے بہت سے نسخے ہیں، ہندوستان میں لؤلؤی نسخہ رائج ہے ایک نسخہ حسن کا ہے ان نسخوں میں بڑا اختلاف بھی ہے لؤلؤی نسخہ میں بہت سی عبارتیں نہیں ہیں حافظ ابن حجر نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے، ممکن ہے حسن کے نسخے میں یہ عبارت ہو۔

(۴) لم يحمل الخبث کے معنی میں بھی احتمال ہے، شوافع کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پانی بہت مضبوط ہے ناپاکی کو اٹھانا نہیں یعنی ناپاکی کا اثر اس پر ظاہر نہیں ہوتا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اس کی تائید لا ينجس (۲) والی دوسری روایت کے لفظ سے ہوتی ہے، مگر صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اس کا یہ بھی مطلب ہوسکتا ہے کہ پانی اتنا کمزور ہے

(۱) ابوداؤد، باب ما ينجس الماء، رقم الحديث:٦٥

(۲) إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس باب ما ينجس الماء، رقم الحديث:٦٥

کہ ناپاکی کو برداشت نہیں کرپاتا ہے یعنی ناپاک ہوجاتا ہے جیسے ہم کہتے ہیں فلان لا یحمل هذا الحجر فلاں شخص اس پتھر کو نہیں اٹھا سکتا ہے یعنی اتنا کمزور ہے کہ اس میں اتنی طاقت ہی نہیں، لیکن شوافع کہتے ہیں کہ یہ تاویل درست نہیں ہے اس لئے کہ بعض روایت میں لا یحمل کی جگہ لا ینجس آیا ہے کہ دوقلہ کی مقدار پانی ہوتو پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اصل روایت تو لا یحمل ہے، لیکن راوی نے اس کا وہی معنی سمجھا جو شوافع نے سمجھا ہے اس لئے انہوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے لا ینجس سے تعبیر کردیا، یہ راوی کی سمجھ کی بات ہے ہم راوی کی سمجھ کے پابند نہیں بلکہ الفاظ حدیث کے پابند ہیں۔

دوسرا جواب: لم یحمل کے معنی لم ینجس ہی کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ دوقلہ کی مقدار پانی ہوتو وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے یہ حدیث کا منطوق ہوا اب اگر آپ کہیں کہ دوقلہ سے کم پانی ہوتو پانی ناپاک ہوجائیگا تو یہ حدیث کا منطوق نہیں ہے بلکہ مفہوم ہے اور مفہوم یہ کمزور دلیل ہے احناف کے یہاں تو مفہوم مخالف معتبر ہی نہیں ہے بالخصوص جب کہ مفہوم، منطوق کے معارض ہوجائے تو کسی کے نزدیک بھی قابل قبول نہیں ہے، ہم نے مفہوم کا مقابلہ کیا منطوق سے تو مفہوم، منطوق کا معارض ہوگیا؛ کیوں کہ منطوق ہے، لا یبولن أحدکم في الماء الدائم، ماءدائم وہ پانی ہے جو جھیل میں یا تالاب میں ہوجو ہمیشہ رہتا ہو اسی طرح کنویں کا پانی ماءدائم کے اندر ہے، غور کرو کنویں اور جھیل یا تالاب کا پانی دوقلہ سے بہت زیادہ ہوتا ہے اور حضور نے تاکیداً اس میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا، معلوم ہوا کہ دوقلہ سے زیادہ کنویں اور تالاب کا پانی قلیل ہے ناپاکی گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے ایک طرف مفہوم بتاتا ہے کہ مادون القلتین ماءقلیل ہے، دوسری طرف منطوق دو قلہ سے زیادہ کو بھی ماءقلیل قرار دیتا ہے اور مفہوم ومنطوق میں تعارض ہوتو منطوق کو ترجیح ہوتی ہے۔

(۵) عبداللہ بن زبیر کے زمانہ میں ایک حبشی کنویں میں گرگیا، انہوں نے حبشی کو نکالا اور پھر کنویں کا پانی نکالنے لگے تین دن تک پانی نکالتے رہے جب دیکھا کہ زمزم کے پانی کے کم ہونے کی کوئی شکل نہیں ہے اور اس کا سوت حجراسود کی طرف آرہا ہے تو نکالنا چھوڑ دیا، عبداللہ بن زبیر نے صحابہ کے سامنے پانی نکالنے کا عمل شروع کیا، لیکن صحابہ نے ان کے عمل پر نکیر نہیں کیا، سوال یہ ہے کہ کیا زمزم کے کنویں میں دوقلہ ہی پانی تھا؟ اور کیا ایک حبشی کے گرنے سے پانی کے اوصاف میں تغیر پیدا ہوجاتا ہے؟ اگر قلتین نبی کریم ﷺ کا قول ہوتا ہے تو صحابہ میں سے کوئی ضرور عبداللہ بن زبیر کے فعل پر نکیر کرتے کہ دوقلہ پانی ہونے پر پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے اور یہاں تو ہزاروں بلکہ لاکھوں قلہ پانی ہے، پھر آپ پانی کیوں نکال رہے ہیں؟ لیکن کسی صحابی نے انکار نہیں کیا معلوم ہوا کہ قلتین کی روایت کو کوئی جانتے ہی نہیں تھے یہ بھی ایک دلیل

ہے کہ قلتین کی روایت صحیح نہیں ہے۔

(٦) پانی کا مسئلہ بہت اہم مسئلہ ہے جس پر نماز کی صحت وعدم صحت کا مدار ہے اور انتہائی کثیر الوقوع ہے اس کا علم عام صحابہ کو ہونا چاہئے، لیکن حال یہ ہے کہ قلتین کی حدیث کا علم صحابہ میں عبداللہ بن عمر کے علاوہ کسی کو نہیں ہے، علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کہتے ہیں کسی حدیث کے صحیح ہونے کے لئے صرف اس کی سند کا عمدہ ہونا کافی نہیں ہے؛ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حدیث علت وشذوذ سے پاک ہو اور اس حدیث میں بہت بڑی علت یہ ہے کہ اس روایت کو عبداللہ بن عمر کے مشہور تلامذہ میں سے کوئی بھی روایت نہیں کرتے ہیں، ان کے مشہور تلامذہ میں حضرت نافع، سعید بن جبیر، سالم اور ایوب وغیرہ ہیں، لیکن ان میں کوئی بھی اس روایت کو نقل نہیں کرتے ہیں بلکہ عبداللہ بن عمر سے اس روایت کو عبیداللہ نقل کرتے ہیں جس کے بارے میں حافظ نے کہا ہے کہ عبیداللہ مستور الحال ہیں۔

یہ اتنا اہم مسئلہ ہے کہ اس کے روایت کرنے والے متعدد صحابہ ہوتے پھر عبداللہ بن عمر کے مشہور تلامذہ ہوتے، لیکن اس روایت کے سلسلے میں ایسا کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے کہا جاتا ہے کہ قلتین کی روایت پر نہ اہل مدینہ نے عمل کیا ہے اور نہ اہل کوفہ اور اہل بصرہ اور اہل شام نے؛ کیوں کہ یہ روایت مخفی تھی، کوفہ میں ایک ہزار صحابہ منتقل ہوئے، بصرہ دار العلم تھا، شام دار الحدیث تھا، پھر بھی یہ روایت کسی سے منقول نہیں ہے، ان تمام باتوں کو ملانے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے کہ قلتین کی حدیث کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہوسکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی کو ہمت نہ ہوسکی کہ اپنی عادت کے مطابق اس حدیث کی کوئی حیثیت متعین کرسکیں، امام شافعی کا اپنا اصول ہے کہ وہ اصح مافی الباب پر عمل کرتے ہیں، اس اعتبار سے بھی اس روایت سے استدلال نہیں کرنا چاہئے کیوں کہ یہ اضعف مافی الباب ہے۔

(٥١) بابُ كراهيةِ البولِ في الماءِ الراكدِ

(٧٢) حدثنا مَحمودُ بنُ غَيْلَانَ، نا عبدُ الرَّزَّاقِ، عن مَعْمَرٍ، عن هَمَّامِ بنِ مُنَبِّهٍ، عن أبي هريرةَ، عن النبيِّ ﷺ قَالَ: "لَا يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنهُ"

قالَ أبو عيسىٰ: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وفي البابِ عن جابرٍ.

ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنے کی حرمت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۶۷) حضورﷺ نے فرمایا: تم میں سے کوئی ہرگز ہرگز ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے پھر وہ اس سے وضو کرے گا۔

امام ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور باب میں حضرت جابر کی روایت ہے۔

راکد اور دائم میں فرق:

راکد جاری کے مقابلہ میں ہے، جاری بہنے والا پانی اور راکد ٹھہرا ہوا پانی، حدیث میں دائم کا لفظ آیا ہے ایسا لگتا ہے کہ امام ترمذی دائم کے معنی راکد سمجھ رہے ہیں، اسی لئے انہوں نے ترجمۃ الباب میں دائم کی تفسیر راکد سے کیا ہے، بعض لوگوں کا خیال بھی یہی ہے کہ دائم اور راکد دونوں مرادف ہیں، دائم کے معنی بھی غیر جاری اور راکد کے معنی بھی غیر جاری کے ہے، لیکن بعض حضرات دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہ دونوں مرادف نہیں ہے؛ بلکہ دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، دائم عام ہے اور راکد خاص ہے، دائم کے معنی ہیں جو پانی ہمیشہ رہنے والا ہو لہذا دائم جاری پانی کو بھی شامل ہے اور غیر جاری کو بھی شامل ہے، سمندر کا پانی ماء دائم ہے اس لئے کہ ہمیشہ رہتا ہے، کنویں کا پانی جاری نہیں ہے؛ لیکن ماء دائم ہے، اسی طرح وہ تالاب، حوض اور جھیل جس میں ہمیشہ پانی رہتا ہو ماء دائم میں وہ بھی شامل ہے اور راکد کا اطلاق صرف غیر جاری پانی پر ہوتا ہے، راکد یہ جاری کا مقابل ہے، بخاری میں ہے لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجرى ماءدائم جو عام تھا الذي لا يجري (۱) نے اس کو خاص کر دیا، یہ صفت کاشفہ ہے، دائم کے دو معنوں میں سے ایک معنی کی تعیین کر دی گئی کہ دائم سے مراد غیر جاری پانی ہے، بخاری میں لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري کے بعد ہے، ثم يغتسل فيه اور یہاں ثم يتوضأ ہے۔

قوله: ثم يتوضأ فيه: ثم استبعاد یہ ہے یعنی وہ کام جو عقل سے بعید ہو اس کے لئے ثم کا استعمال ہوتا ہے، قرآن میں ہے: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون یہ کتنی عقل سے بعید بات ہے کہ یہ بت جو کچھ نہیں کر سکتے ہیں ان کو یہ (کافر) خدا کے برابر کرتے ہیں جب کہ بت مجبور محض ہے اور اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے، بھلا عقل میں یہ بات آسکتی ہے کہ مجبور، قادر کے برابر ہو جائے، حدیث میں ہے: لا يضربن أحدكم ظئينته ثم يضاجعها عقل مند کی شان سے

(۱) صحيح البخاري باب البول في الماء الدائم، رقم الحديث:٢٣٩

یہ بات بعید ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو اس طرح مارے جس طرح باندی کو مارتا ہے پھر اس کے ساتھ ہمبستری کرنے لگے؛ کیوں کہ مارنا یہ بیوی کی تذلیل ہوئی اور اس کے ساتھ ہمبستری کرنا اس کی عزت افزائی ہوئی، بتاؤ عقل سے کتنی بعید بات ہے کہ بیوی کو مار کر اس کی تذلیل بھی کر رہا ہے اور ہمبستری کر کے عزت افزائی بھی کر رہا ہے، اس طرح متضاد کام کرنا عقل مند کی شان سے بعید ہے، یہاں بھی ثم استبعاد یہ ہے یعنی عقل مند آدمی کی شان سے بعید ہے کہ پانی میں پیشاب کرے پھر اس میں وضو کرنے لگے یا غسل کرنے لگے، یہ عقلمندوں کا کام نہیں ہے، اس لئے کہ پیشاب کر کے اس نے پانی کو ناقابل استعمال بنادیا، اب وضو یا غسل کر کے گویا ناپاک پانی سے اپنے آپ کو پاک کرنا چاہ رہا ہے کوئی احمق، دیوانہ ہی ایسا کر سکتا ہے کہ پہلے پانی کو ناپاک کردے پھر اس سے پاکی حاصل کرے۔

یہاں ثم استبعاد کے لئے ہے ثم کو واؤ کے معنی میں نہیں لے سکتے ہیں، اگر واؤ کے معنی میں لیں گے تو واو جمع کے لئے آتا ہے تو اب مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم ﷺ نے دونوں کام کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے کہ آدمی پانی میں پیشاب بھی کرے اور وضو بھی کرے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک کام کر سکتے ہو یعنی صرف پیشاب کر سکتے ہو، حالانکہ پیشاب کرنا ہر صورت میں منع ہے چاہے تم اس سے وضو کرو یا نہ کرو۔

قولہ: لا يبولن: یہ نہی بانون تاکید ثقیلہ ہے یعنی یہاں صرف پیشاب کی ممانعت نہیں ہے؛ بلکہ ممانعت تاکید کے ساتھ ہے اور اتنی تاکید کے ساتھ منع کرنا حرمت کے لئے ہی ہو سکتا ہے، اگر حرام نہ ہوتا صرف مکروہ ہوتا تو لا يبل کہہ دیتے، نون تاکید کی کوئی ضرورت نہیں تھی، امر جس طرح وجوب کے لئے آتا ہے، اسی طرح نہی حرمت کے لئے آتی ہے، بالخصوص جب کہ اس پر تاکید بھی داخل ہو، معلوم ہوا کہ ماء دائم میں پیشاب کرنا حرام ہے اور امام ترمذی کی کراہت سے مراد حرمت ہے، یہ امام ترمذی کی عادت ہے کہ جابجا کراہت کو حرمت سے تعبیر کرتے ہیں۔

قوله: ثم يتوضأ: لا يبولن یہ حکم اور ثم يتوضأ منه اس حکم کی علت ہے یعنی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب مت کرو کیوں کہ اس سے وضو کیا جاتا ہے، جس پانی سے تم وضو یا غسل کرتے ہو اس میں پیشاب کر کے تم اس کو کیسے خراب کر سکتے ہو؟ گویا حدیث میں حکم اور اس کی علت دونوں مذکور ہے، اب ایک بات سنو امام ترمذی نے پہلے باب میں امام مالک کی دلیل کو ذکر کیا ہے دوسرے باب میں امام شافعی اور امام احمد کی دلیل کو ذکر کیا ہے، اس تیسرے باب میں امام ابوحنیفہ کی دلیل کو ذکر کیا ہے۔

احناف کی دلیل:

آپ ﷺ نے ماءدائم میں پیشاب کرنے سے سخت منع کیا ہےاور ماءدائم مطلق ہےاس میں قلتین کی قیدنہیں ہے اس لئے کہ ماءدائم جیسے کنویں کا پانی، تالاب کا پانی اسی طرح وہ حوض جس میں ہمیشہ پانی رہتا ہو یہ سب ماءدائم ہےاور کیا ان چیزوں میں دو ہی قلہ پانی رہتا ہے؟ کنویں اور حوض وغیرہ میں دوقلہ سے بہت زیادہ پانی رہتا ہےاس کے باوجود نبی کریم ﷺ نے اس میں پیشاب کرنے کی ممانعت فرمائی، وہ بھی تاکید کے ساتھ ممانعت فرمائی،معلوم ہوا کہ قلتین سے زیادہ پانی میں بھی پیشاب کرنا جائزنہیں ہے، بخاری کی روایت سےتو اور بھی وضاحت ہوجاتی ہے، بخاری میں ہے ثـم يغتسل فيه وہ ماءدائم اتنا پانی ہو کہ انسان اس میں داخل ہوکرغسل کرسکتا ہےاور بتاؤ کہ دوقلہ پانی اگرکسی گڑھے میں ہوتو اس میں داخل ہوکرکوئی غسل کرسکتا ہے،معلوم ہوا کہ ماءدائم دوقلہ سے بہت زیادہ پانی ہے جیسے تالاب کا پانی،جھیل کا پانی، کنویں کا پانی،حوض کا پانی ہے،اس میں داخل ہوکرغسل کیا جاسکتا ہےاس لئے ماءدائم سے دوقلہ پانی تو مرادنہیں لیا جاسکتا ہے، پس دوقلہ سے زیادہ پانی بھی ماءقلیل میں داخل ہوگیااور امام شافعی کا دوقلہ پانی کوکثیر کہنا غلط ہوگیا،اب امام مالک کی تردید بھی دیکھو،حضور نے فرمایاماءدائم میں کوئی پیشاب ہرگز ہرگز نہ کرےاس میں تغیر وعدم تغیر کی کوئی قیدنہیں ہے،حضور کا منشاء یہ ہے کہ ماءدائم میں پیشاب مت کرو چاہے پیشاب کرنے سےتغیر ہو یا نہ ہوظاہر ہے کہ کنویں اور تالاب میں کوئی پیشاب کردےتواس کی وجہ سے پانی میں کوئی تغیرنہیں ہوگااس کے باوجوداس میں پیشاب کرنے سےمنع کیا گیا ہے کیوں کہ پیشاب کرنے کی صورت میں تغیر نہ ہونے کے باوجود پانی قابل استعمال نہیں رہ جائے گا۔

الذي لا يجري کی قیدکافائدہ:

بخاری میں ماءدائم کی صفت آئی ہے الـــذي لا يــجــري یہ صفت احترازی ہے یااحترازی نہیں؟اگر یہ قید احترازی ہےتو حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ غیر جاری پانی میں پیشاب نہیں کرسکتے ہواس قید سے ماءجاری نکل جائیگا یعنی ماء جاری میں پیشاب کرسکتے ہو،امام طحاوی نے اس کوقید احترازی ہی مانا ہےاس لئے امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ممانعت کا تعلق ماءراکدیعنی غیر جاری سے ہے، ماءجاری سےنہیں ہےاور علت یہ بیان کرتے ہیں کہ ماءراکدٹھہرا ہوا ہے،اس میں پیشاب کروگےتو پیشاب وہیں رہ جائیگا اور جاری میں پیشاب کروگےتو بہتے پانی کے ساتھ پیشاب نکل جائیگا؛لیکن امام طحاوی کا یہ استدلال اصول احناف کےمطابق ٹھیک نہیں ہے؛ کیوں کہ طحاوی نے یہ استدلال مفہوم مخالف سے کیا ہےاور احناف کے یہاں مفہوم مخالف کمزورترین دلیل ہے،احناف کےاصول کےمطابق الـذي لا يجري قیداحترازی نہیں

ہے؛ بلکہ مزید شناعت وقباحت کے لئے اس کا اضافہ کیا گیا ہے یعنی کسی بھی پانی میں پیشاب مت کرو پانی میں پیشاب کرنا بری بات ہے بالخصوص ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا تو اور بھی زیادہ برا ہے، ذرا سوچو جب بہتے پانی میں پیشاب ممنوع ہے تو ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا کتنی بری بات ہوگی، اسی سے بطور دلالۃ النص کے یہ بات بھی معلوم ہوئی جب پیشاب کرنا ممنوع ہے تو پائخانہ کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، کیوں کہ اس میں نجاست پیشاب کی نجاست سے بڑھ کر ہے، نیز شریعت کسی ایسی چیز کی ممانعت کرتی ہے جس کا امکان ہوتا ہے، جس کا امکان نہ ہو شریعت اس سے بحث نہیں کرتی ہے اس لئے کہ اس کی ضرورت ہی نہیں پڑتی، پانی میں پیشاب کرنے کا امکان ہے اس لئے شریعت نے اس سے منع کردیا، لیکن پانی میں پائخانہ کرنے کی عادت کسی کی نہیں ہے، اس لئے اس کا تذکرہ نہیں کیا گیا گویا نبی کریم ﷺ نے اس دروازہ کو بند کیا جو کھل سکتا تھا اور جو پہلے سے بند ہے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ پیشاب کی ممانعت کی گئی ہے اس لئے پائخانہ کر سکتے ہیں یہ داؤد ظاہری کا انتہائی جمود ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی تحقیق:

پانی کے سلسلے میں ابن تیمیہ، امام مالک کے ساتھ ہیں اور یہ حدیث امام مالک کے خلاف ہے کہ ماء راکد میں پیشاب کرنے سے کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے پھر آپ نے کیوں منع فرمایا؟ اس لئے ابن تیمیہ اس روایت کا جواب دیتے ہیں کہ حضور نے ماء راکد میں پیشاب کرنے سے اس لئے منع نہیں کیا ہے کہ پیشاب کرنے سے پانی میں تغیر آجائیگا؛ بلکہ سداً للباب آپ نے منع فرمایا ہے اگر ایک آدمی پیشاب کردے اور منع نہ کیا جائے ایک کو دیکھ کر دوسرے کریں گے اور دوسرے کو دیکھ کر تیسرے کریں گے، اس طرح کثرت کے ساتھ لوگ پیشاب کریں گے تو پھر پانی میں تغیر ہوجائیگا، اس لئے حضور نے پہلے شخص کو روک دیا کہ پانی میں پیشاب کرنے کا دروازہ مت کھولو ورنہ تم اس پانی میں تغیر آنے کا سبب بن جاؤ گے۔

دوسری توجیہ: ابن تیمیہ بڑے ذہین آدمی ہیں اور جو تیز گھوڑا ہوتا ہے وہ منہ کے بل گرتا بھی بہت ہے اس لئے ان سے غلطیاں بھی بہت ہوئی ہیں، انہوں نے دوسری توجیہ یہ کی ہے کہ حضور نے پانی میں پیشاب کرنے سے اس لئے منع نہیں کیا ہے کہ تغیر اوصاف ابھی ہوجائیگا بلکہ اس لئے منع کیا ہے کہ ماء راکد میں پیشاب وہیں رک جائیگا اور فوراً نہیں، لیکن کچھ دیر کے بعد اس میں تعفن پیدا ہوجائیگا جس کی وجہ سے تغیر ضرور ہوجائیگا گویا آپ نے فی الحال وضو کرنے سے منع نہیں فرمایا ہے؛ بلکہ مستقبل میں منع فرمایا ہے۔

ابن تیمیہ کا رد:

حدیث کے الفاظ کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے تو ابن تیمیہ کی یہ توجیہ صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے، امام طحاوی نے روایت نقل کیا ہے کہ کسی نے پوچھا کہ ماء راکد میں پیشاب کر سکتے ہیں آپ نے فرمایا نہیں؛ کیوں کہ تم کو اگر چہ ضرورت نہ پڑے؛ لیکن ثم یمر أخوہ المسلم پھر تمہارا مسلمان بھائی وہاں سے گذرے گا اور اس کو پانی کی ضرورت پڑے گی تو وہ کیسے اس کو استعمال کرے گا تم نے تو پیشاب کر کے اس کو خراب کر دیا(۱) نیز ترمذی میں روایت ہے ثم یتوضأ بخاری میں روایت ہے ثم یغتسل یہ ثم استبعاد یہ بتا رہا ہے کہ اس کا تعلق فی الحال سے ہے آئندہ زمانہ سے نہیں ہے، اس لئے کہ ہر وقت پانی کی ضرورت پڑتی ہے ہوسکتا ہے کہ ابھی ضرورت پڑ جائے اور پینے کی تو ہر وقت ضرورت رہتی ہے، اس لئے ابن تیمیہ کا حدیث کو آئندہ زمانہ کے ساتھ متعلق کرنا یہ حدیث کے منشاء کے بالکل خلاف ہے۔

امام صاحب نے پانی کے معاملے میں بڑا احتیاط برتا ہے اس لئے انہوں نے ظاہر حدیث کو سامنے رکھتے ہوئے فرمایا کہ ماء راکد ماء قلیل ہے اس میں پیشاب کرنے سے پانی ناپاک ہو جائیگا، کنواں یہ بھی ماء راکد ہے اگر اس میں کوئی پیشاب کرے تو اگر چہ وہ پانی ہزاروں قلہ ہے اور تغیر اوصاف بھی نہیں ہوتا ہے؛ لیکن کنواں ناپاک ہو جائیگا، یہ مسئلہ کی بات ہے؛ لیکن کنویں کے مسئلے میں لوگوں نے امام مالک ہی کے قول پر فتویٰ دیا ہے کہ جو کنواں شاہ راہ پر ہو جہاں ہر قسم کے لوگ آتے ہوں تو اس میں بے احتیاطی لازم ہے اس لئے حضرات احناف نے عموم بلویٰ کی وجہ سے کنویں وغیرہ میں مالکیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

(٥٢) باب ما جاءَ في ماءِ البحرِ أنه طهورٌ

(٧٣) حدثنا قُتَيْبَةُ، عن مالِكٍ، ح وحَدَّثَنَا الأنْصَارِيُّ، قال: حدثَنَا مَعْنٌ، قال: حدثنا مَالِكٌ، عن صَفْوَانَ بنِ سُلَيْمٍ، عن سَعِيدِ بنِ سَلَمَةَ مِنْ آلِ ابنِ الأَزرَقِ، أنَّ الْمُغِيْرَةَ بنَ أبي بُرْدَةَ، وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبدِ الدَّارِ، أخْبَرَهُ أنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: سَأَلَ رَجُلٌ رسولَ اللّٰهِ ﷺ فقال: يارسولَ اللّٰهِ! إنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ، ونَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيْلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإنْ تَوَضَّأنَا بِهِ عَطِشْنَا،

(١) عن أبي المهزم قال سألنا أبا هريرة عن الرجل يمر بالغدير أيبول فيه؟ قال: لا فإنه يمرّ به أخوه المسلم فيشرب منه ويتوضأ وإن كان جاريا فليبل فيه إن شاء، شرح معاني الآثار باب الماء يقع فيه النجاسة، رقم الحديث:٣٥

أَفَنَتَوَضَّأُ مِنَ الْبَحْرِ؟ فَقَالَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ: "هُوَ الطَّهُوْرُ مَاءُ هُ الْحِلُّ مَيْتَتُه"

وفي البابِ: عن جابرٍ، والْفِرَاسِيِّ، قالَ أبوعيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وهُوَ قَولَ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ مِن أصْحَابِ النبيِّ ﷺ: مِنْهُمْ أبوبكرٍ، وعُمَرَ، وابنُ عباسٍ، لَمْ يَرَوْا بأساً بِمَاءِ الْبَحْرِ.

وقَدْ كَرِهَ بَعْضُ أصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ الْوُضُوْءَ بِمَاءِ الْبَحْرِ، مِنهُمْ، ابنُ عُمَرَ، وعبدُ اللّٰهِ بنُ عَمْرٍو؛ وقال عبدُ اللّٰهِ بنُ عمرٍو: هُوَ نَارٌ.

سمندر کا پانی پاک کرنے والا ہے

ترجمہ: حدیث (۷۳) حضرت ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا یا رسول اللہ ہم سمندر کا سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لے جاتے ہیں اگر ہم اس پانی سے وضو کریں تو پیاسے رہ جائیں گے، کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا سمندر کا پانی پاک کرنے والا ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہی صحابہ میں اکثر فقہاء کا قول ہے ان میں سے ابوبکر، عمر اور ابن عباس ہیں، وہ سمندر کے پانی میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اور بعض صحابہ نے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کو ناپسند کیا ہے ان میں ابن عمر اور عبداللہ ابن عمرو ہیں اور عبداللہ بن عمرو نے فرمایا کہ سمندر آگ ہے۔

تشریح: پانی کا چوتھا اور آخری باب ہے کھارا پانی کو بحر اور میٹھا پانی کو نہر کہا جاتا ہے، بعض حضرات بحر کو عام مانتے ہیں کھارا اور میٹھا دونوں پانی کو بحر کہتے ہیں۔

قولہ: سئل رجل: یہ رجل مبہم، ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ قبیلہ مُدلج کا شخص تھا، جن کا نام عبداللہ تھا، بعض نے ان کا نام عبد اور بعض نے عبید بتایا ہے۔

قوله: الطهور: طہور فعول کے وزن پر صفت مشبہ کا صیغہ ہے یہاں طہور، مطہر کے معنی میں ہے، یعنی هو المطهر اور ماء ه یہ طہور کا فاعل ہے، الحل میتته میں میتہ حل مصدر کا فاعل ہے، الطهور ماء ه مبتداء خبر دونوں معرفہ ہے اور قاعدہ ہے کہ جب مبتداء خبر دونوں معرفہ ہوں تو حصر کا فائدہ دیتا ہے؛ لیکن یہاں حصر کا فائدہ نہیں دے رہا ہے کیوں کہ اگر حصر کا معنی لیں تو مطلب ہوگا کہ مطہر صرف سمندر کا پانی ہے؛ حالانکہ مطہر سمندر کے پانی کے علاوہ دوسرا پانی بھی

ہے،اس لئے کہیں گے یہاں مبتداء خبر حصر کے لئے نہیں ہے؛ بلکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ خبر کے معرفہ ہونے کی وجہ سے مبتداء بھی معرفہ لے آتے ہیں،علامہ جاراللہ زمخشری نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے یہاں حصر کی رعایت مدنظر نہیں ہے؛ بلکہ خبر کی وجہ سے مبتداء کو معرفہ لایا گیا ہے۔

حدیث کا مطلب:

ایک شخص نے حضور سے دریافت کیا ہم کبھی دریا کا سفر کرتے ہیں اور ہمارے پاس پینے کا بہت تھوڑا پانی ہوتا ہے اب اگر ہم میٹھے پانی سے وضو کرلیں تو پیاسے رہ جائیں گے کیوں کہ سمندر کا پانی کھارا اور بدمزہ ہوتا ہے کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کرلیں؟ اس پر نبی کریم نے جواب دیا هو الطهور ماء ه الحل ميتته، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اتنے کثیر پانی کے سلسلے میں صحابہ کو کیوں شبہ پیدا ہورہا ہے، سمندر کا پانی اتنا کثیر ہے کہ عام آدمی کو بھی اس کے پاک ہونے میں شبہ نہیں ہوسکتا ہے، پھر صحابہ کو اس کے پاک ہونے میں کیوں شبہ پیدا ہوا، آخر منشأ سوال کیا ہے؟ اس کے مختلف وجوہات بیان کئے جاتے ہیں۔

(۱) ابوداؤد میں روایت ہے: لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز في سبيل الله فإن تحت البحر ناراً فإن تحت النار بحرا (۱) حضور نے فرمایا کہ دریائی سفر صرف تین ہی آدمی کر سکتے ہیں حاجی، عمرہ کرنے والا اور جہاد کرنے والا، اس لئے کہ سمندر کے نیچے جہنم ہے اور جہنم کے نیچے سمندر ہے۔

فإن تحت البحر ناراً کا مطلب:

سمندر کے نیچے جہنم ہے اس کا دو مطلب ہوسکتا ہے، بعض حضرات اس کے مجازی معنی مراد لیتے ہیں کہ سمندر میں جہنم ہونے کا مطلب ہے کہ سمندر بڑا خطرناک ہے اور بہت ہیبت ناک ہے جیسے جہنم بہت خطرناک اور ہیبت ناک ہے، لیکن جب حقیقی معنی بن سکتے ہیں تو مجازی معنی لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یہاں حقیقی معنی بن سکتے ہیں، ابن حزم ظاہری نے روایت نقل کیا ہے کہ حضرت علی کے سامنے کسی نے تذکرہ کیا کہ یہودی کہتا ہے کہ جہنم سمندر میں ہے کیا یہودی کی بات صحیح ہے؟ حضرت علی نے فرمایا کہ میرا خیال ہے کہ یہودی صحیح کہتا ہے (۲) اسی طرح طبرانی کی روایت ہے کہ حضرت علی نے ایک یہودی سے پوچھا کہ بتاؤ جہنم کہاں ہے؟ تو یہودی نے کہا سمندر میں اس پر حضرت علی نے فرمایا تم ٹھیک کہتے ہو

(۱) ابوداؤد باب في ركوب البحر في الغزو، رقم الحديث:٢٤٨٩

(۲) العرف الشذي شرح سنن الترمذي باب ما جاء في ماء البحر ١/١٠٤

قرآن کی آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے،قرآن میں ہے البحر المسجور (۱) قسم ہے دہکائے ہوئے سمندر کی، قرآن میں دوسری جگہ ہے وإذا البحار سجرت (۲) جب کہ سمندر کو دہکایا جائے گا،علماء کہتے ہیں کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ جہنم سمندر کی جگہ پر کھ دیں گے،بعض حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سمندر کے پانی ہی کو جہنم بنادیں گے،اللہ کی قدرت میں کوئی کمی نہیں ہے چاہیں تو آگ کو پانی بنادیں اور چاہیں تو پانی کو آگ بنادیں، جب کہ موجودہ زمانے میں سائنس نے ثابت کردیا ہے کہ پانی میں آگ کے ذرات اور اثرات ہیں، چنانچہ بجلی جو آگ ہے وہ پانی ہی سے تیار ہوتی ہے، جب تک پانی میں آگ کا مادہ نہیں،بجلی اس سے کیسے تیار ہوتی ہے؟ بعض مرتبہ لوگوں نے سمندر میں آگ لگتے ہوئے دیکھا ہے اس لئے کہ پانی میں آگ کی آمیزش ہے کبھی کبھی پانی کے ٹکراؤ سے وہ آگ ظاہر ہوجاتی ہے۔

منشاءسوال: صحابہ کے سوال کی وجہ یہ ہے کہ جب سمندر یہ جہنم ہے اور جہنم اللہ تعالیٰ کے غضب کا مظہر ہے،لہٰذا ایسی چیز سے وضو نہیں کرنا چاہئے؛ کیوں کہ وضو عبادت ہے جو مظہر جمال ہے،تو مظہر جمال کا حصول مظہر غضب سے کس طرح ہوسکتا ہے؟اس لئے صحابہ کو سوال پیدا ہوا کہ کیا سمندر کے پانی سے جو مظہر غضب ہے وضو کرسکتے ہیں جو کہ وضو مظہر جمال ہے؟اس کے جواب میں آپ نے فرمایا هو الطهور ماء ه .

(۲) سمندر میں خشکی سے زیادہ جانور رہتے ہیں وہیں زندگی بسر کرتے ہیں وہیں پیشاب پائخانہ بھی کرتے ہیں وہیں مرکر پھول پھٹ بھی جاتے ہیں،صحابی کے ذہن میں سوال پیدا ہوا کہ اتنی کثرت سے پیشاب پائخانے اتنی کثرت سے مردار سمندر میں پائے جاتے ہیں کیا اس کے باوجود سمندر کا پانی پاک ہے؟اس لئے انہوں نے سوال کیا۔

(۳) سمندر کے پانی کا رنگ بدلا ہوا ہوتا ہے اس کا مزہ بھی بدلا ہوا ہوتا ہے پینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور جس پانی میں تغیر اوصاف ہو وہ پانی قابل استعمال نہیں رہتا ہے تو کیا اس تغیر اوصاف کے بعد بھی سمندر کے پانی سے وضو جائز رہے گا؟

(۴) قرآن میں ہے: وأنزلنا من السماء ماء طهورا (۳) ہم نے آسمان سے پاک پانی اتارا ہے اور سمندر کا پانی تو آسمانی پانی نہیں ہے یہ تو زمینی پانی ہے یہ آیت بھی ان کے سوال کا منشاء بن سکتی ہے،انہی شبہات کو مٹانے کے لئے حضور ﷺ نے فرمایا هو الطهور ماء ه کہ اس کا پانی پاک کرنے والا ہے اس لئے شبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

قوله: هو الطهور ماء ه: اگر آپ سائل کے جواب میں صرف نعم فرماتے کہ ہاں سمندر کے پانی سے وضو کرسکتے ہو

(۱) سورة الطور،آیت:٦ (۲) سورة تکویر، آیت:٦ (۳) سورة الفرقان:٤٨

تو بات پوری ہو جاتی؛ لیکن آپ نے خاص مصلحت کے تحت یہ لمبا جملہ ارشاد فرمایا ہے: کیوں کہ اگر آپ صرف نعم فرماتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ سائل نے جو سوال کیا، اس حالت میں اگر ضرورت پیش آ جائے تو وہ پانی استعمال کر سکتا ہے، سائل نے سوال کیا کہ ہم دریائی سفر کرتے ہیں اگر دریائی سفر کے دوران سمندر کے پانی کے استعمال کی ضرورت پیش آ جائے تو کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اگر آپ نعم فرماتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ایسی مجبوری کی حالت میں سمندر کے پانی کا استعمال کر سکتے ہو اس لئے آپ نے نعم کے بجائے هو الطهور فرمایا تاکہ سمندر کے پانی کے سلسلے میں امت کو عام ضابطہ معلوم ہو جائے کہ یہ پانی سب کے لئے جائز ہے، نیز سوال کیا گیا تھا وضو کے بارے میں نعم کے ذریعہ صرف وضو کی اجازت معلوم ہوتی غسل کی اجازت نہیں معلوم ہوتی اور جب آپ نے ضابطہ بیان کیا تو اس سے وضو اور غسل دونوں کی اجازت معلوم ہو گئی، اسی طرح سفر و حضر اور اختیاری و اضطراری حالت کا حکم بھی معلوم ہو گیا۔

قوله الحل ميتته: میتہ سے غیر مذبوح جانور مراد ہے، سمندر کے جانور کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے، خشکی کے جانور کو ذبح کرنے کی ضرورت ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ خشکی کے جانور میں دمِ مسفوح ہوتا ہے، ذبح کے ذریعہ اس کو نکالا جاتا ہے اور سمندر کے جانور میں دمِ مسفوح نہیں ہوتا ہے اس لئے ذبح کے ذریعہ اس کو نکالنے کی ضرورت بھی نہیں ہے، الحل ميتته میں میتہ کی اضافت ہ ضمیر کی طرف ہے یہ اضافت عہدِ خارجی کا ہے یا یہ اضافت جنس کی ہے، جو حضرات اضافت کو جنس کی لئے مانتے ہیں وہ کہتے ہیں سمندر کے تمام جانور حلال ہیں جو کہتے ہیں کہ اضافت عہد خارجی کے لئے ہے وہ کہتے ہیں کہ صرف مچھلی حلال ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

امام مالک کے نزدیک تمام دریائی جانور حلال ہے حتی کہ وہاں کا کتا اور خنزیر بھی حلال ہے، امام احمد کے نزدیک مینڈک اور مگر مچھ کے سوا تمام دریائی جانور حلال ہے، امام شافعی سے متعدد اقوال مروی ہیں، ایک قول یہ ہے کہ مینڈک، مگرمچھ اور کچھوا کے علاوہ تمام جانور حلال ہیں، دوسرا قول احناف کے مطابق ہے کہ صرف مچھلی حلال ہے، تیسرا قول جو ان کے یہاں مفتی بہ ہے کہ صرف مینڈک حرام ہے، باقی تمام جانور حلال ہیں، امام نووی نے اسی کو ترجیح دی ہے، چوتھا قول جو جانور خشکی میں حلال ہے اسی طرح کا جانور دریائی حلال ہے اور جو جانور خشکی میں حرام ہے وہ دریائی بھی حرام ہے جیسے خشکی کا کتا اور خنزیر حرام ہے تو دریائی کتا اور خنزیر بھی حرام ہے۔

دلائل: جوحضرات مچھلی کےعلاوہ دوسرے جانورکوبھی حلال کہتے ہیں ان کی ایک دلیل یہی روایت الحل میتته ہے میتہ کی اضافت ہ ضمیر کی طرف جنسی اوراستغراقی ہےلہٰذا تمام مردار حلال ہیں۔

دوسری دلیل: قرآن میں ہے و أحل لكم صيد البحر تمہارے لئے سمندر کے تمام شکار حلال کردئے گئے، کسی جانور کا استثناء قرآن سے ثابت نہیں ہے اور جو حضرات بعض جانور کا استثناء کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ خباثت میں داخل ہے۔

احناف کی دلیل:

(۱)امام صاحب کے نزدیک صرف مچھلی حلال ہےان کی ایک دلیل یہی حدیث ہے الحل میتته میں اضافت عہدِ خارجی کا ہےاورمیتہ سے مرادخاص مچھلی ہےتمام جانوراس میں داخل نہیں ہےاوراس کی دلیل کہ اضافت عہد خارجی کا ہےوہ حدیث ہے احلت لنا ميتتان والدمان السمك والجراد (۱) کہ ہمارے لئے دومردار حلال کیا گیا ہے، مچھلی اورٹڈی دیکھوحدیث میں میتہ کی تفصیل کردی گئی کہ میتہ سے مرادصرف مچھلی ہےاگر میتہ سے مرادعام ہوتا تو یہاں حدیث میں صرف میتہ کے ساتھ تخصیص کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

دوسری دلیل: (۲)قرآن میں ہے إنما حرم عليكم الميتة اس میں بھی میتہ عام ہے نہ بحری کی قید ہے نہ خشکی کی قید ہے، معلوم ہوا کہ تمام میتہ حرام ہےالبتہ أحلت الخ کی وجہ سے مچھلی حرمت سے مستثنی ہے۔

تیسری دلیل: (۳) نبی کریم ﷺ اورحضرات صحابہ سے مدت عمر مچھلی کےعلاوہ کوئی دریائی جانور کھانا ثابت نہیں ہے۔

مالکیہ کا جواب: حضرات مالکیہ نے جو أحل لكم الصيد سے استدلال کیا ہےانہوں نے صید مصدر کومفعول مصید کے معنی میں لیا ہے، امام صاحب کہتے ہیں کہ مصدر کومفعول کے معنی میں لینے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ مصدر کومفعول کے معنی میں لینا یہ معنی مجازی ہےاور مصدر کومصدر کے معنی میں لینا یہ معنی حقیقی ہےاور جب معنی مصدری مرادلیا جاسکتا ہےتو مفعول کے معنی میں لینے کی ضرورت کیا ہے؟ آیت کا مطلب ہےسمندر کا شکارتمہارے لئے حلال کردیا گیا ہے، گویا شکار کا حکم بیان کیا گیا ہے کھانا، پینا کھانے کا حکم بیان نہیں کیا گیا ہے، یہاں کھانے کی بات نہیں ہے بلکہ محرم کے حالت احرام میں شکار کرنے کی حلت وحرمت کی تفصیل کی گئی ہے، چنانچہ قرآن میں ہے حرم عليكم صيد البحر ما دمتم حرما جب تک تم حالت احرام میں ہوتمہارے لئے بری جانور کا شکار حلال نہیں ہےالبتہ بحری جانور کا شکار کرسکتے ہو،

(۱) فتح الباري لابن حجر قوله باب أكل الجراد٦٢١/٩

معلوم ہوا کہ یہاں شکار کی حلت وحرمت کا بیان ہے نہ کہ شکار کئے ہوئے جانور کے کھانے کا اس لئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں صیدا پنے معنی مصدری پر ہے، حضرات شوافع نے ایک دلیل یہ بھی پیش کی ہے کہ حضرات صحابہ نے عنبر استعمال کیا(۱) اور عنبر مچھلی نہیں ہے، معلوم ہوا کہ مچھلی کے علاوہ جانور بھی حلال ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عنبر بھی مچھلی ہے، بخاری کی روایت میں اس عنبر کے لئے حوت کا لفظ استعمال کیا ہے(۲) اور حوت مچھلی کو کہتے ہیں، معلوم ہوا کہ عنبر مچھلی کی ہی قسم ہے۔

فائدہ: سوال یہ ہوتا ہے کہ الحل میتتہ کا سائل کے سوال سے کیا تعلق ہے؟ انہوں نے سوال پانی کے بارے میں کیا تھا جانور کے بارے میں سوال نہیں کیا لہٰذا الحل میتتہ بظاہر ایک زائد جملہ ہے جس کا سوال سے کوئی تعلق نہیں ہے اور آپ ﷺ کا کلام جامع ہوا کرتا ہے، یہ زائد جملہ آپ نے کیوں بیان فرمایا؟ اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) دریائی سفر میں کبھی انسان کو پانی استعمال کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے سائل نے پانی کے متعلق سوال کیا، لیکن حضور نے سمجھا کہ کبھی سمندر میں کھانے کی بھی ضرورت پڑتی ہے اس لئے اگلا جملہ الحل میتتہ شفقتاً فرمادیا۔

(۲) نبی کریم نے سوال سے یہ اندازہ لگایا کہ سائل کو سمندر کے پانی کی طہارت وعدم طہارت کا مسئلہ معلوم نہیں، جب کہ اتنا زیادہ پانی ہے اور اتنے زیادہ پانی کے بارے میں کم عقل بھی سمجھ لیتا ہے کہ یہ پانی قابل استعمال ہے جب سائل کو پانی کا عام مسئلہ نہیں معلوم ہے تو اس کو جانور کا مسئلہ بھی نہیں معلوم ہوگا اس لئے جانور کا مسئلہ بھی بیان فرمادیا۔

(۳) غور کیا جائے تو الحل میتتہ سوال سے ہی متعلق ہے کیوں کہ سائل کو یہ شبہ تھا کہ سمندر میں بکثرت جانور مرتے ہیں، پھولتے ہیں کیا اس کے باوجود اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے؟ آپ ﷺ نے الطهور ماءه کے ذریعہ سمندر کے پانی کا حکم بیان کیا اور الحل میتتہ کے ذریعہ سائل کے شبہ کو زائل کیا، حل کے دو ترجمے ہو سکتے ہیں، حلال ہونا، پاک ہونا یعنی اس کا جانور حلال ہے لہٰذا حلال چیز سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے یا یہ کہ دریائی جانور پاک ہے، مر جائے تب بھی کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس کے بدن میں دم مفسوح نہیں ہوتا ہے، پس دریائی جانور پاک ہے اس لئے پانی بھی پاک ہے۔

---

(۱) فألقى لنا البحر دابة يقال له العنبر فأكلنا منه نصف شهر، صحيح البخاري باب غزوة سيف البحر، رقم الحديث:٤٣٦١

(۲) وأمر أبو عبيدة فجعنا جوعا شديدا فألقى البحر حوتا ميتا لم ير مثله يقال له العنبر، صحيح البخاري باب قول الله تعالى أحل لكم صيد البحر، رقم الحديث:٥٤٩٣

(۵۳) بابُ التشديدِ في البولِ

(٧٤) حدثنا هَنَّادٌ وَقُتَيْبَةُ وأبُو كُرَيْبٍ قَالُوا: نَا وَكِيْعٌ، عن الأَعْمَشِ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِداً يُحَدِّثُ عن طَاؤوسٍ، عن ابنِ عباسٍ: أَنَّ النبيَّ ﷺ مَرَّ عَلٰى قَبْرَيْنِ فَقَالَ: "إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ في كَبِيرٍ: أَمَّا هٰذا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِه، وأَمَّا هٰذا فَكَانَ يَمْشِيْ بِالنَّمِيمَةِ"

وفي البابِ: عن زَيْدِ بنِ ثَابِتٍ وأبي بَكْرَةَ وأبي هُرَيرَةَ وأبي موسىٰ، وعبدِ الرحمنِ بنِ حَسَنَةَ.

قال أبوعيسىٰ: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وَرَوىٰ مَنْصُوْرٌ هٰذا الحَدِيثَ عن مُجَاهِدٍ عن ابن عباسٍ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيْهِ عَنْ طَاوُوسٍ، وَرِوَايَةُ الأَعْمَشِ أَصَحُّ وسَمِعْتُ أبابكرٍ مُحمدَ بنَ أَبَانَ يَقول: سمعتُ وكيعاً يقول: الأَعْمَشُ أَحْفَظُ لِإسْنَادِ إبْرَاهِيْمَ مِنْ مَنْصُوْرٍ.

پیشاب کے سلسلے میں سخت وعید کا بیان

ترجمہ: حدیث (۷۴) ابن عباس کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ دو نئی قبروں کے پاس سے گزرے آپ ان کے پاس رک گئے اور پوچھا یہ قبریں کس کی ہیں؟ بتایا گیا کہ فلاں فلاں کی ہیں، آپ نے فرمایا ان دونوں کو قبر میں عذاب ہو رہا ہے اور یہ عذاب کسی اہم معاملہ کی وجہ سے نہیں ہو رہا ہے، پھر آپ نے ایک قبر کی طرف اشارہ کر کے فرمایا یہ شخص اپنے پیشاب سے پردہ نہیں کرتا تھا اور دوسری قبر کی طرف اشارہ کر کے فرمایا یہ شخص چغلیاں کھایا کرتا تھا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث منصور بھی مجاہد سے وہ ابن عباس سے روایت کرتے ہیں اور وہ سند میں طاؤس کا تذکرہ نہیں کرتے اور اعمش کی روایت جس میں طاؤس کا ذکر ہے زیادہ صحیح ہے، میں نے ابوبکر محمد بن ابان کو کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے وکیع کو کہتے ہوئے سنا کہ اعمش کو ابراہیم کی سندیں منصور سے زیادہ یاد تھیں۔

تشریح: پانی کے ابواب سے فراغت کے بعد اب چند ابواب نجاست کا ذکر کر رہے ہیں، امام ترمذی تمام نجاستوں میں صرف بول کے سلسلے میں تین ابواب ذکر کر رہے ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ بول کی کچھ خصوصیت ہے یا تو اس لئے پیشاب کا

تذکرہ کیا گیا کہ اہل عرب پیشاب کے بارے میں بہت لا پرواہی کرتے تھے، کچھ لوگ پیشاب کو نجس سمجھتے ہی نہیں تھے، اس لئے ضرورت تھی اس پر تنبیہ کرنے کی جبکہ دیگر نجاستوں میں اتنی لا پرواہی نہیں کرتے تھے، اس لئے اس کی تنبیہ کی ضرورت نہیں تھی، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پیشاب میں تین باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو یہ ناپاک ہے، دوسرے یہ کہ ایسا ناپاک ہے کہ اگر کپڑے وغیرہ پر لگ جائے تو دھوئے بغیر پاک نہیں ہوسکتا ہے، رگڑنے سے بھی پاک نہیں ہوگا، تیسری بات یہ کہ اگر اس سے لا پرواہی کی جائے تو یہ عذاب قبر کا سبب بنتا ہے اس لئے پیشاب سے بہت احتیاط کی ضرورت ہے۔

قوله: إنهما يعذبان : ھما کا مرجع قبر نہیں ہے اس لئے کہ قبر کو عذاب نہیں ہوتا ہے بلکہ ضمنی طور پر مرجع صاحب قبر ہے۔

قوله: يمشي بالنميمة: نمیمہ، چغل خوری کرنا: چغل خوری کہتے ہیں کسی کے کلام کو دوسرے کے پاس نقل کرنا، فساد برپا کرنے کی غرض سے نقل كلام الغير بغرض الافساد.

تفصیلی روایت:

امام ترمذی نے روایت کو مختصر کر دیا ہے، تفصیلی روایت میں ہے کہ اس کے بعد آپ نے کھجور کی ایک شاخ منگوایا اور اس کے دو ٹکڑے کر کے دونوں قبر پر گاڑ دیا اور فرمایا: لعله يخفف عنهما مالم ييبسا (۱) امید ہے کہ جب تک یہ دونوں شاخ ہری رہے گی ان دونوں کے عذاب میں تخفیف رہے گی، شاخ کے ہرے رہنے تک عذاب میں تخفیف کی تحدید ممکن ہے کہ آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہوا ہو کہ جب تک شاخ ہری رہے گی عذاب میں تخفیف رہے گی، اس کے بعد پھر عذاب میں شدت آ جائے گی، یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریمؐ نے خود شفاعت میں تحدید کر دی ہو کہ جب تک یہ شاخ ہری رہے ان کے عذاب میں تخفیف رہے۔

سوال: یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عذاب میں تخفیف کی وجہ یہ شاخ ہے یا نبی کریم کی شفاعت ہے؟

اس میں حضرات علماء کے درمیان اختلاف ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ شاخ تخفیف عذاب کا سبب ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ شاخ اللہ کی تسبیح پڑھتی ہے اور اس تسبیح کا اثر صاحب قبر پر ہوگا، اور ان کے عذاب میں تخفیف ہوگی، اسی وجہ سے آپ نے تحدید فرمادی کہ جب تک یہ ہری رہے گی عذاب میں تخفیف رہے گی اس لئے کہ جب تک ہری رہے گی اس میں جان ہوگی اور وہ تسبیح پڑھتی رہے گی اور جب سوکھ جائے تو وہ مردہ ہو جائے گی۔

---

(۱) بخاری، باب ما جاء في غسل البول، رقم الحديث:۳۱۸

لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کہ جب تک شاخ ہری رہے گی تسبیح بیان کرے گی اور جب سوکھ جائے گی تو تسبیح بیان نہیں کریگی، اس لئے کہ قرآن میں مطلق ہے: وإن من شيء إلا يسبح بحمده (۱) اس میں ہری اور خشک دونوں شامل ہے، جو حضرات کہتے ہیں کہ شاخ کے تسبیح سے تخفیف عذاب ہوتا ہے وہ کہتے ہیں جب شاخ کے تسبیح پڑھنے سے عذاب میں تخفیف ہوسکتی ہے تو اگر کوئی انسان قبر پر قرآن وغیرہ پڑھے تو بدرجہ اولیٰ قبر کے عذاب میں تخفیف ہوگی، معلوم ہوا کہ قبر پر قرآن ودعا وغیرہ کیا جاسکتا ہے، ان حضرات نے یہ بھی مسئلہ نکالا ہے کہ آپ ﷺ کی پیروی میں قبروں میں شاخ ڈالا جاسکتا ہے۔

محققین کی رائے:

محققین کی رائے یہ ہے کہ شاخ تخفیف عذاب کا سبب نہیں ہے؛ بلکہ آپ کی دعا تخفیف عذاب کا سبب ہے اور جب تخفیف عذاب آپ کے دست مبارک کیوجہ سے ہے تو آپ کی پیروی میں شاخ نہیں ڈال سکتے ہیں، اس لئے کہ آپ نے غیب کی بات بتا کر کہ اس قبر والے کو عذاب ہورہا ہے، شاخ گاڑی اور دعا فرمائی اور غیب کی بات کا بتانا آپ کی خصوصیات سے میں ہے، لہٰذا شاخ گاڑنا یہ بھی آپ کی خصوصیات میں سے ہے اس میں آپ کی پیروی نہیں کی جاسکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ کی زندگی میں متعدد صحابہ کی وفات ہوئی، لیکن کسی کی قبر میں شاخ گاڑنا ثابت نہیں ہے، آپ کے بعد حضرات صحابہ نے متعدد حضرات کو دفن کیا، لیکن صحابہ سے شاخ گاڑنا ثابت نہیں، اگر یہ قابل اتباع چیز ہوتی تو صحابہ سب سے زیادہ آپ کی اتباع کرنے والے تھے، صرف ایک صحابی بریدہ بن خصیف اسلمیؓ نے مرتے وقت اپنے قبر میں شاخ ڈالنے کی وصیت کی تھی ایک طرف ایک صحابی کا عمل دوسری طرف تمام صحابہ کا عمل ہے، ظاہر ہے کہ جمہور کا عمل قابل اتباع ہے۔

قبروں پر پھول چڑھانے کے حکم:

پھر اس شاخ کے بہانے لوگوں نے مختلف بدعات کو گھڑ لیا، شاخ کی جگہ قبروں پر پھول چڑھانے کو رائج کردیا، کہاں قبر میں شاخ ڈالنا ہے؟ اور کہاں قبروں پر پھول چڑھانا ہے؟ بلکہ اس حدیث کی آڑ میں قبر پر چادر چڑھانے کا جواز ثابت کیا جارہا ہے، جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ جہاں کسی جائز فعل کی وجہ سے فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس جائز فعل کو بھی ترک کردیا جاتا ہے، آج کل مصر میں پھول چڑھانے کا رواج ہے اور مصریوں نے پھول چڑھانے کو نصاریٰ سے لیا ہے، یہ سب بدعت

(۱) اسراء:۴۴

ہے اس کا کہیں بھی ثبوت نہیں ہے، یہ حضرات کسی بزرگ کی قبر پر پھول چڑھاتے ہیں، کسی شرابی کی قبر پر پھول نہیں چڑھاتے ہیں، حالانکہ حضور نے کسی جنتی کے قبر پر نہیں، بلکہ ایسے انسان کے قبر پر شاخ ڈالا تھا جس کو عذاب ہورہا تھا، حضور کی پیروی میں تو کسی شرابی کی قبر پر پھول چڑھانا چاہئے؛ حالانکہ یہ پھول چڑھاتے ہیں شیخ عبدالقادر جیلانی اور خواجہ معین الدین چشتی کی قبر پر یہ کون سا اتباع ہے؟

قوله: وما يعذبان في كبير: آپ نے فرمایا کہ ان دونوں کو کسی بڑے گناہ کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جارہا ہے جب کہ اس پر گناہ کبیرہ کی تعریف صادق آرہی ہے، کیوں کہ گناہ کبیرہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جس گناہ پر وعید سنائی گئی ہو، پیشاب میں بے احتیاطی کی وجہ سے قبر میں عذاب ہورہا ہے معلوم ہوا کہ پیشاب میں بے احتیاطی گناہ کبیرہ ہے، پھر گناہ کبیرہ کی نفی کیسے کی گئی؟ جب کہ بخاری میں عبارت ہے: وما يعذبان في كبير وإنه لكبير (۱) دیکھو بخاری میں وما يعذبان کے ذریعہ کبیرہ کی نفی کی گئی ہے، وإنه لكبير کے ذریعہ کبیرہ کا اثبات کیا گیا ہے، بظاہر اجتماع ضدین ہے، اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) ایسا ہوسکتا ہے کہ آنحضور نے کبیرہ کی نفی اپنے قیاس سے کی، آپ نے سمجھا کہ پیشاب میں بے احتیاطی کبیرہ گناہ نہیں ہے، فوراً وحی کے ذریعہ آپ کے نظریے کی اصلاح کی گئی کہ کبیرہ کی نفی مت کیجئے بلکہ یہ کبیرہ ہے۔

(۲) کبیرہ کی نفی کی گئی ان دونوں کے اعتقاد کے اعتبار سے اور کبیرہ کا اثبات کیا گیا ہے، شریعت کے اعتبار سے۔

(۳) کبیرہ کے معنی مشقت کے ہیں اب مطلب یہ ہوگا کہ یہ دونوں ہیں تو کبیرہ؛ لیکن ایسا کبیرہ ہے کہ اس سے بچنے میں کوئی مشقت نہیں ہے۔

(۴) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اگرچہ یہ دونوں صغیرہ گناہ ہیں؛ لیکن اصرار سے وہ کبیرہ بن گئے ہیں۔

قوله: مر على قبرين: یہ دونوں صاحب قبر کون ہیں؟ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ غیر مسلم تھے، لیکن یہ بات سیاق وسباق کے بالکل خلاف ہے، اگر یہ لوگ کافر تھے تو کافر کے پاس شرک سب سے بڑا گناہ ہے، پھر یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ وما يعذبان في كبير؟ پھر آپ نے ان دونوں کے عذاب کی تخفیف کی دعا کی ہے، اگر یہ کافر ہوتے تو آپ ان کے عذاب کی تخفیف کی دعا کیوں کرتے؟ نیز ابن ماجہ کی روایت میں ہے مر بقبرين جديدين (۲) ایک روایت میں

(۱) بخاری شریف، باب النميمة من الكبائر، رقم الحديث:۶۰۵۵

(۲) ابن ماجہ، باب التشديد في البول، رقم الحديث:۳۴۹

ہے کہ یہ جنت البقیع کا واقعہ ہے، یہ سب قرینہ ہے کہ وہ مسلمان تھے اور یہ مسلمانوں کا قبرستان تھا، اس لئے یہ دونوں غیر مسلم نہیں ہو سکتے ہیں۔

پیشاب میں بے احتیاطی عذاب کا سبب ہے:

امام ترمذی کا مقصد یہ ہے کہ پیشاب میں احتیاط سے کام لینا چاہئے اس لئے کہ بے احتیاطی عذاب کا موجب ہے، حدیث میں ہے کہ قیامت میں سب سے پہلا سوال نماز کا ہوگا(۱) اور قبر میں سب سے پہلا سوال طہارت کا ہوگا(۲) اس لئے کہ قبر آخرت کی پہلی منزل ہے اور وضو اور طہارت نماز کی پہلی منزل ہے۔

چغل خوری کی قباحت:

نمیمہ یعنی چغل خوری کی تعریف کی گئی ہے نقل كلام الغير بغرض الافساد کسی کی بات کو کسی کے سامنے فساد پیدا کرنے کی غرض سے بیان کرنا، یہ بہت برا کام ہے، حدیث میں آتا ہے لا يدخل الجنة نمام (۳) چغل خور جنت میں داخل نہیں ہوگا، یہاں ایک بات سمجھ میں آتی ہے کہ دو آدمی کے درمیان اگر کوئی عداوت اور دشمنی ہو تو اس کو ختم کرنے کے لئے جھوٹ بولنا بھی جائز ہے؛ لیکن اگر دو آدمی میں فتنہ وفساد پھیلانا ہو تو سچی بات بھی حرام ہو جاتی ہے۔

قوله: قال أبو عيسى: روى منصور هذا الحديث عن مجاهد عن ابن عباس یہ سند منصور کی ہے اور اوپر کی سند اعمش کی ہے جو مجاہد کے شاگرد ہیں، مجاہد کے دوسرے شاگرد منصور ہیں: مجاہد کے دونوں شاگردوں کے درمیان سند میں اختلاف ہو گیا ہے، اعمش کی سند عن طاؤس عن ابن عباس اس سند میں مجاہد اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ ہے اور منصور کی سند ہے عن مجاهد عن ابن عباس ، انہوں نے مجاہد اور ابن عباس کے درمیان واسطہ ذکر نہیں کیا ہے، گویا مجاہد کے دونوں شاگردوں میں اختلاف ہو گیا ہے، اعمش طاؤس کا واسطہ ذکر کرتے ہیں اور منصور واسطہ ذکر نہیں کرتے ہیں، امام ترمذی دونوں سندوں میں اعمش کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں اور ترجیح کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہاں اثبات ونفی میں تعارض ہو رہا ہے اور اثبات ونفی میں تعارض ہو تو اثبات کو ترجیح ہوتی ہے؛ کیوں کہ مثبت روایت میں امر زائد ہے اور ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے، دوسری وجہ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے محمد بن ابان کو سنا

(۱) ترمذی شریف، باب ما جاء إن أول ما يحاسب به العبد صلاته، رقم الحديث: ٤١٣

(۲) اتقوا البول فإنه أول ما يحاسب به العبد في القبر، المعجم الكبير للطبراني، رقم الحديث: ١١٠٤ ٣

(۳) صحیح مسلم، باب بيان غلظ تحريم النميمة، رقم الحدیث: ١٦٨

انہوں نے وکیع کو کہتے ہوئے سنا کہ اعمش ابراہیم کی سند کی زیادہ حافظ ہیں بمقابلہ منصور کے اور جب اعمش ابراہیم کی سند میں منصور سے احفظ ہیں تو دوسرے لوگوں کی سند میں بھی احفظ ہوں گے، معلوم ہوا کہ اعمش منصور سے زیادہ احفظ ہیں، اس لئے ان کی سند زیادہ قابل قبول ہے۔

امام بخاری کا نظریہ:

ترمذی کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ امام بخاری نے منصور اور اعمش دونوں کی سند کو ذکر کیا ہے، بخاری کا دونوں سندوں کو ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں سندیں قابل قبول ہیں، ترجیح دینے کی ضرورت نہیں ہے، ابن حبان نے تصریح کی ہے کہ دونوں کی سند قابل قبول ہے جب تطبیق کی شکل بن سکتی ہے تو ترجیح کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ منصور اور اعمش دونوں ثقہ ہیں ممکن ہے مجاہد نے ابن عباس سے یہ حدیث دونوں طرح حاصل کی ہو، پہلے طاؤس کے واسطہ سے پھر براہ راست ابن عباس سے حاصل کی ہو، اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اعمش کے شاگرد، شعبہ بن حجاج، اعمش سے اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح منصور بلا واسطہ طاؤس روایت کرتے ہیں، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اعمش کے پاس دونوں طرح کی روایت تھی، اس لئے امام ترمذی کا ورواية الاعمش اصح کہنا صحیح نہیں ہے، اور امام ترمذی کا وکیع کے حوالے سے یہ کہنا الأعمش أحفظ لاسناد إبراهيم من منصور یہ بات بھی بے جوڑ معلوم ہوتی ہے، یہاں تو ابراہیم کی سند کا کوئی تذکرہ ہی نہیں ہے، اس لئے اس جگہ یہ کہنا کہ اعمش ابراہیم کی سند کے زیادہ حافظ ہیں، یہ تو بے محل بات ہے اور کیا ضروری ہے کہ اعمش ابراہیم کی سند کے احفظ ہوں تو دوسرے اساتذہ کی سند کے بھی احفظ ہوں؛ کیوں کہ تعلق کی زیادتی کی بنا پر بعض کی باتیں زیادہ یاد رہتی ہیں، ہوسکتا ہے کہ ابراہیم کی سند کے اعمش زیادہ حافظ ہوں اور دوسرے استاذ کی سند میں منصور زیادہ حافظ ہوں، اس لئے امام ترمذی کا اس بنیاد پر اعمش کی روایت کو ترجیح دینا محققین کی رائے کے بالکل خلاف ہے۔

(٥٤) بابُ ما جاءَ في نضحِ بولِ الغلامِ قبلَ أن يطْعَمَ

(٧٥) حدثنا قُتَيْبَةُ وأحمدُ بنُ مَنِيْعٍ، قَالا: نا سُفيَانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن الزُّهريِّ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ عُتْبَةَ، عن أمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ، قالت: دَخَلْتُ بابْنِ لِي عَلى النبيِّ ﷺ لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ، فَبَالَ عَلَيهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَّه عَلَيهِ.

وفـي البـابِ عـن عَـلِـيٍّ، وعـائشةَ، وزيـنبَ، ولُبَابَةَ بِنْتِ الحَارِثِ، وَهِيَ أُمُّ الْفَضْلِ بنِ عبَّاسِ بنِ عبدِ المُطَّلِبِ، وأبي السَّمْحِ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمرٍو، وأبي لَيلٰى، وابنِ عباسٍ.

قـال أبـو عيسـىٰ: وهُوَ قَولُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ والتَّابِعِينَ ومَنْ بَعْدَهُم مِثْـلَ أحمدَ وإسحَاقَ، قَالُوا: يُنْضَحُ بَولُ الغُلَامِ ويُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةَ، وهٰذا مَا لَمْ يَطْعَمَا، فإِذَا طَعِمَا غُسِلَا جَمِيعاً.

باہر کی غذا لینے سے پہلے بچے کے پیشاب پر چھینٹا دینے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۷) ام قیس بنت محصن فرماتی ہیں: میں اپنے بیٹے کو لے کر حضور کے پاس آئی جس نے ابھی تک باہری غذا استعمال نہیں کیا تھا تو اس نے آپ ﷺ کے گود میں پیشاب کر دیا، آپ ﷺ نے پانی مانگا اور اس پر چھڑک دیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: بہت سے اہل علم صحابہ اور تابعین اور بعد کے لوگوں کا یہی قول ہے جیسے امام احمد اور امام اسحاق یہ حضرات فرماتے ہیں کہ بچے کے پیشاب پر چھینٹا مارا جائے گا اور بچی کے پیشاب کو دھویا جائے گا اور یہ اس وقت ہے جب کہ بچے نے باہری غذا استعمال نہ کیا ہو اگر باہری غذا لیا ہو تو دونوں کے پیشاب کے دھویا جائے گا۔

فقہاء کے مذاہب:

دودھ پینے والے بچے کا پیشاب پاک ہے یا ناپاک اور اگر ناپاک ہے تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

داؤد ظاہری دودھ پیتے بچے کے پیشاب کو پاک مانتے ہیں اور یہ اس مسئلے میں منفرد ہیں، جمہور ائمہ بول صبی کے ناپاک ہونے پر متفق ہیں، البتہ طریقۂ تطہیر میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: لڑکے کے پیشاب میں نضح کافی اور لڑکی کے پیشاب میں غسل ضروری ہے، یہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے۔

دوسرا مذہب: دونوں میں نضح کافی ہے، بول غلام کی طرح بول جاریہ میں بھی نضح کافی ہے، یہ امام اوزاعی کا مذہب ہے۔

تیسرا مذہب: لڑکا، لڑکی دونوں کے پیشاب میں غسل ضروری ہے، نضح کافی نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور سفیان ثوری کا مذہب ہے، البتہ امام محمد نے موطا امام محمد میں تصریح کی ہے کہ بول صبی کی تطہیر میں شریعت کی جانب سے کچھ تخفیف

آئی ہے، یعنی بول صبی میں غسل خفیف کافی ہے، اور بول جاریہ میں غسل شدید کی ضرورت ہے، امام محمد فرماتے ہیں حدیث کے اندر اسی طرح دونوں کے درمیان فرق آیا ہے، اس کے بعد امام محمد فرماتے ہیں: وبه نأخذ وعليه أبوحنيفة. (۱)

امام شافعی کے نزدیک نضح کی حقیقت:

شوافع کے یہاں نضح کی دو تفسیر کی جاتی ہے، (۱) پانی اس کپڑے پر اتنا چھڑکو کہ پانی پیشاب کو ڈھانپ لے چاہے تقاطر نہ ہو، (۲) پانی کی مقدار پیشاب کی مقدار سے زیادہ ہوجائے، خواہ تقاطر نہ ہو، بس کپڑا پاک ہوگیا نچوڑنے کی ضرورت نہیں، اس تفسیر کی بنا پر غور کرو کہ جب پانی ڈالا اور پیشاب اور پانی دونوں کپڑا میں ہی رہ گیا تو ایسی صورت میں تو ناپاکی کی مقدار اور بڑھ گئی پھر یہ عجیب بات ہے کہ جب ناپاکی کی مقدار کم تھی تو وہ ناپاک تھا اور جب پانی ڈال کر ناپاکی کی مقدار کو بڑھادیا تو وہ پاک ہوگیا۔

ابن بطال اور قاضی عیاض کا الزام:

یہی تفسیر دیکھ کر قاضی عیاض مالکی اور ابوالحسن ابن بطال مالکی الزام دیتے ہیں کہ اس تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک بول صبی پاک ہے، ابن بطال کی اس بات کو نقل کر کے امام نووی بہت خفا ہو رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے امام پر الزام ہے، ہمارے امام کے نزدیک بول صبی ناپاک ہے؛ حالانکہ ابن بطال اور قاضی عیاض کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ رش اور نضح کی جو تفسیر شوافع کرتے ہیں ان دونوں تفسیر کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بول صبی پاک ہے؛ کیوں کہ دونوں تفسیر کی بنیاد پر پیشاب کپڑے میں رہ گیا ہے اس سے نکلا نہیں ہے اس کے باوجود کپڑا پاک ہونے کا مطلب یہی ہے کہ بول صبی پاک ہے۔

امام نووی کی طرف سے ابن بطال کا جواب:

ابن بطال کے اس الزام کا جواب علامہ نووی نے یہ دیا ہے کہ امام کے نزدیک بول صبی ناپاک ہے، لیکن اس کے پاک کرنے کا طریقہ بجائے غسل کے نضح اور رش ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے احناف استنجاء بالحجارہ کو جائز کہتے ہیں جب کہ یہ بات معلوم ہے کہ پتھر کے ذریعہ مکمل طور پر نجاست کا قلع قمع نہیں ہوتا ہے اس کے باوجود شریعت نے استنجاء بالحجر کو طہارت

---

(۱) قال محمد قد جاء ت رخصة في بول الغلام إذا كان لم يأكل الطعام، موطاء امام محمد، باب الغسل من بول الصبي، رقم الحديث: ۴۰

مان لیا ہے، اسی طرح بول صبی تو ناپاک ہے؛ لیکن رشح اور نضح شریعت کے یہاں تطہیر کا طریقہ ہے، لیکن امام نووی کی بات درست نہیں ہے، اس لئے کہ استنجاء بالحجارہ میں نجاست کی تقلیل اور کمی ہوتی ہے اور اتنی نجاست رہ جاتی ہے جو معفو عنہ کے درجہ میں ہے، ہم لوگ استنجاء بالحجارہ کو جائز اس لئے مانتے ہیں کہ وہاں نجاست کی تقلیل ہو جاتی ہے اور بول صبی میں پانی ڈالنے کے بعد نجاست کی تکثیر ہو جاتی ہے اور تکثیر کو تقلیل پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

شوافع کی تاویل:

امام غزالی، علامہ ابن تیمیہ، قاضی ابوبکر ابن العربی وغیرہ نے شوافع کی طرف سے نقل کیا ہے کہ ایک ہے پانی میں نجاست کا پڑنا اور ایک ہے پانی کا نجاست میں پڑنا دونوں میں فرق ہے پانی میں نجاست پڑ جائے تو پانی ناپاک ہو جائیگا اور اگر نجاست میں پانی پڑ جائے تو نجاست پاک ہو جائیگا، اس لئے کہ اس صورت میں پانی غالب رہے گا اور وہ نجس چیز کو پاک بنا دے گا، یہ فلسفہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ کدو پر چھری گرے تو کدو کٹے گا اور چھری پر کدو گرے تو چھری کٹے گی؛ حالانکہ یہ فلسفہ غلط ہے، دونوں صورت میں کدو کو ہی کٹنا ہے، پانی نجاست میں گرے یا نجاست پانی میں گرے، ہر حال میں پانی ناپاک ہوگا، شوافع کا فلسفہ درست نہیں ہے۔

بول صبی کے سلسلے میں احناف کے دلائل:

بول صبی کے سلسلے میں مسلم شریف میں پانچ قسم کے الفاظ آئے ہیں (۱) رشّ (۲) نضح (۳) اتباع، اتبع عليه الماء مسلسل پانی بہانا (۴) صب (۵) لـم يغسله غسلا، لم يغسله غسلا کا مطلب ہے کہ دھویا تو گیا ہے، لیکن دھونے میں تاکید نہیں کی گئی ہے، عربی کا قاعدہ ہے کہ جب نفی کلام موکد پر داخل ہوتا ہے تو موکد کی نفی نہیں کرتا ہے بلکہ تاکید کی نفی کرتا ہے، مثلا کہو لم يضربه ضربا، یہاں ضرب کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ تاکید یعنی زیادہ مارنے کی نفی ہے۔

طریقہ استدلال: اگر رشح اور نضح کی وہ تفسیر کی جائے جو حضرات شوافع نے کی ہے تو صب کا کیا مطلب ہوگا؟ کیوں کہ صب کے معنی تو بہانے کے آتے ہیں، اسی طرح اتباع کے معنی آتے ہیں مسلسل پانی دھارنا، اس لئے اگر رشح اور نضح کے وہ معنی لئے جائیں جو شوافع نے لیا ہے تو صب اور اتباع اس کے معارض ہو جائیگا اور صب اور اتباع کے معنی پر عمل نہیں ہو سکے گا، رشح کا لفظ بتلاتا ہے کہ پانی اسی کے اندر رہ گیا تقاطر نہیں ہوا، اور صب کا لفظ بتلاتا ہے کہ پانی بہہ گیا یعنی اس سے نکل گیا، اگر شوافع رشح اور نضح کے معنی پر عمل کرتے ہیں تو گویا صب، اتباع اور لـم يـغسلـه غسلا پر عمل ان کا چھوٹ گیا؛ حالانکہ

قاعدہ یہ ہے کہ جہاں روایتوں میں تعارض ہو وہاں روایت کی ایسی تشریح کی جائے کہ تمام روایتوں میں تطبیق ہو جائے، اس لئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں رشح اور نضح کا ایسا ترجمہ کرو جو صب اور اتباع کے خلاف نہ ہو، اس لئے امام صاحب نے یہاں رشح اور نضح کے معنی غسل خفیف کیا ہے، اب تمام روایتوں میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

نضح کے معنی غسل خفیف کے ہیں:

اب ہمیں غور کرنا ہے کہ نضح کے معنی غسل خفیف سے کرنا کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر ہے یا نہیں؟ ترمذی ص:۳۱ میں باب في المذي يصيب الثوب کے ذیل میں ہے يكفيك ان تأخذ كفا من ماء فتنضح به ثوبك (۱) کہ کپڑے میں مذی لگ جائے تو نضح کرو، آگے امام ترمذی فرماتے ہیں: اختلف أهل العلم في المذي يصيب الثوب قال بعضهم لا يجزي إلا الغسل وهو قول الشافعي دیکھو یہاں حدیث میں نضح کا لفظ آیا ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہاں نضح کے معنی غسل کے ہیں، اسی طرح ص:۳۵ باب ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب ہے، اس میں روایت کے الفاظ ہیں حتّيه ثم قرصيه بالماء ثم رشيه ثم صلى فيه (۲) یہاں امام ترمذی فرماتے ہیں: وقد اختلف أهل العلم في الدم يكون على الثوب فيصلى فيه قبل أن يغسله اگر کپڑے پر خون لگ جائے اور دھونے سے پہلے نماز پڑھ لے تو اس کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے، فقال بعض أهل العلم من التابعين إذا كان الدم مقدار الدرهم فلم يغسله فصلى فيه اعاد الصلاة کہ بعض تابعین اہل علم کہتے ہیں کہ اگر خون مقدار درہم ہو اور بغیر دھوئے نماز پڑھ لے تو نماز کا اعادہ کرنا ہوگا، آگے امام ترمذی فرماتے ہیں: وقال الشافعي يجب عليه الغسل دیکھئے حدیث میں رش کا لفظ ہے، اور امام شافعی غسل کا معنی لے رہے ہیں، اب بتاؤ یہاں نضح اور رش کے معنی غسل کے لے رہے ہیں اور بول صبی میں رش اور نضح کے معنی غسل کے نہیں لے رہیں؛ جب کہ مسلم کی روایت میں نضح کے علاوہ صب، اتباع اور لم يغسله غسلا کا لفظ آتا ہے، کیا برا کہا ابن بطال اور قاضی عیاض نے کہ جب پیشاب رہ گیا اور پانی بھی رہ گیا، پھر اس کو پاک کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ بول صبی آپ کے نزدیک پاک ہے، یہی وجہ ہے علامہ خطابی جو شافعی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بول صبی میں رشح کے معنی غسل ہی لینا زیادہ بہتر ہے۔

---

(۱) ترمذی، باب في المذي يصيب الثوب، رقم الحديث:۱۱۵

(۲) ترمذی، باب ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب، رقم الحديث:۱۳۸

دوسری بات: پیشاب کے سلسلے میں اوپر امام ترمذی نے باب قائم کیا ہے التشدید في البول کہ شریعت نے پیشاب کے معاملہ میں بڑی سختی کی ہے، سختی کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس میں احتیاط کیا جائے اس کو دھو کر نجاست کو اس سے نکال دیا جائے نہ کہ صرف پانی چھڑک کر نجاست اسی میں رہنے دیا جائے، اور استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه میں البول عام ہے اس میں بول صبی بھی داخل ہے اور بول بالغ بھی، لہٰذا بول صبی سے بھی احتراز کرنا چاہئے۔

بول صبی اور بول جاریہ میں فرق کی وجہ:

امام محمد نے ذکر کیا ہے بول صبی میں غسل خفیف کافی ہے اور بول جاریہ میں غسل خفیف کافی نہیں ہے، اسی طرح حضرات شوافع بھی بچے اور بچی کے پیشاب میں فرق کرتے ہیں اس فرق کی علماء نے مختلف توجیہ کی ہے۔

(۱) لڑکے اور لڑکی کے مزاج میں فرق ہوتا ہے، مرد کا مزاج گرم ہوتا ہے اور عورت کا مزاج سرد ہوتا ہے، دونوں کے پیشاب میں فرق کی وجہ مزاج کا اختلاف ہے، جب مرد کا مزاج گرم تو اس کا اثر تمام چیزوں پر پڑے گا اور قاعدہ ہے کہ پانی میں اگر گرمی آجائے تو اس میں لطافت اور خفت آجاتی ہے، تجربہ کر کے دیکھ لو، پانی کو گرم کرو تو گرم ہونے کے بعد پانی اتنا ہلکا ہوتا ہے کہ بھانپ بن کر اڑنے لگتا ہے، اور جس پانی میں ٹھنڈک ہوگی اس میں بھاری پن ہوگا، پس چونکہ مرد کے مزاج میں گرمی ہے، اس لئے اس کے پیشاب میں خفت ہوگی اور خفیف چیز جلد زائل ہو جاتی ہے، اس لئے غسل خفیف کافی ہے اور عورت کے مزاج میں ٹھنڈک ہے اس لئے اس کے پیشاب میں بھاری پن ہوگا اور ثقیل چیز جلد زائل نہیں ہوتی، اس لئے اس میں غسل خفیف کافی نہیں، غسل شدید کی ضرورت ہے۔

(۲) لڑکے کے پیشاب کا راستہ تنگ ہوتا ہے اس لئے پیشاب معمولی جگہ پڑے گا اور لڑکی کے مخرج میں پھیلاؤ ہوتا ہے جس سے پیشاب دور تک پھیل جائے گا، اس لئے لڑکی کے پیشاب کو دھونے میں اہتمام زیادہ ہونا چاہئے۔

(۳) لڑکے کی طرف لوگوں کا رجحان زیادہ ہے اس لئے کہ لڑکے کو گود میں زیادہ لیا جاتا ہے اس لئے پیشاب کا واقعہ بھی زیادہ ہوگا، پس لڑکے کے پیشاب میں ابتلاء عام ہے، اور جہاں عموم بلویٰ ہو وہاں تخفیف کی جاتی ہے اس لئے لڑکے کے پیشاب میں غسل خفیف کو کافی قرار دیا، اور لڑکی کے پیشاب میں ابتلاء عام نہیں ہے، اس لئے وہاں غسل خفیف کو کافی نہیں قرار دیا گیا؛ لیکن یہ وجہ درست نہیں ہے لڑکے کی طرف زیادہ رجحان اور لڑکی کی طرف کم رجحان، یہ تو زمانہ جاہلیت کی بات ہے، اور اب بعض جگہوں پر لوگوں کا میلان لڑکی کی طرف زیادہ ہوتا ہے پھر یہ فرق عام لوگوں کے ساتھ تو ہو سکتا ہے، لیکن ماں کی نگاہ میں تو لڑکا، لڑکی دونوں برابر ہے، لہٰذا یہ وجہ عقل سے بعید اور مزاج شریعت کے

خلاف ہے۔

(۴) امام شافعی دونوں میں فرق کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ لڑکے کا پیشاب مٹی اور پانی سے پیدا ہوتا ہے اور لڑکی کا پیشاب خون اور گوشت سے پیدا ہوتا ہے، خود امام شافعی اپنے جواب کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ دیکھو لڑکے کو مناسبت حضرت آدم علیہ السلام سے ہے، اس لئے کہ لڑکا صنف مذکر ہے اور حضرت آدمؑ بھی صنف مذکر ہیں، یہی وجہ ہے لڑکے کے اندر شکل وصورت حضرت آدمؑ سے زیادہ ملتی جلتی ہے، اسی طرح لڑکوں کے عادات واخلاق بھی حضرت آدمؑ سے ملتے جلتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ لڑکوں کو حضرت آدمؑ سے زیادہ مناسبت ہے اور لڑکی کو حضرت حوا سے زیادہ مناسبت ہے؛ کیوں کہ لڑکیوں کی شکل وصورت حضرت حوا کی طرح ہے، اور صفات واخلاق بھی حضرت حوا کی طرح ہیں، اور حضرت حوا کی پیدائش ہوئی ہے حضرت آدم کے بائیں پسلی سے اور بائیں پسلی میں خون اور گوشت ہے، پس معلوم ہوا کہ حضرت حوا پیدا ہوئی ہیں خون اور گوشت سے، پس تمام صنف میں وہی بات ہوگی جو حضرت حوا کے اندر تھی، گویا امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر صنف میں صنف اول کا لحاظ کیا جائے گا، پس لڑکوں کے صنف اول حضرت آدمؑ ہیں جن کی پیدائش مٹی اور پانی سے ہوئی ہے، پس ہر لڑکے کی پیدائش میں مٹی اور پانی شامل ہے اور اس کے پیشاب میں بھی مٹی اور پانی شامل ہے، اور لڑکیوں کے صنف اول حضرت حوا ہیں جن کی پیدائش گوشت اور خون سے ہوئی ہے، پس ہر لڑکی کی پیدائش میں گوشت اور خون شامل ہے اور خون ناپاک ہے، اس لئے لڑکیوں کے پیشاب میں ناپاکی زیادہ ہے، یہ امام شافعی نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

(٥٥) بابُ ما جاءَ في بولِ ما يؤكلُ لحمُه

(٧٦) حدثنا الحَسَنُ بنُ محمدٍ الزَّعْفَرَانِيُّ، نَا عَفَّانُ بنُ مُسْلِمٍ، نَا حَمَّادُ بنُ سَلَمَةَ، أنا حُمَيْدٌ وقَتَادَةُ وثَابِتٌ، عن أنسٍ أنَّ نَاساً مِنْ عُرَيْنَةَ قَدِمُوْا الْمَدِيْنَةَ فَاجْتَوَوْهَا فَبَعَثَهُم رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ وقَالَ: "اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وأَبْوَالِهَا" فَقَتَلُوْا رَاعِيَ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ وَاسْتَاقُوْا الإِبلَ وارْتَدُّوْا عَنِ الإسْلَامِ فَأُتِيَ بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ: فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ، وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ، وأَلْقَاهُمْ بِالْحَرَّةِ، قال أنسٌ: فَكُنْتُ أَرَى أَحَدَهُمْ يَكِدُّ الأَرْضَ بِفِيْهِ حَتّٰى مَاتُوا، ورُبَّمَا قَالَ حَمَّادٌ: يَكْدِمُ الأَرْضَ بِفِيْهِ حَتّٰى مَاتُوْا.

قَالَ أبـو عيسى: هـذا حـديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وقَدْ رُوِيَ مِنْ غَيرِ وجْهٍ عن أَنَسٍ، وهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أهلِ العِلْمِ قَالُوا: لَا بأْسَ بِبَوْلِ مَا يُؤكَلُ لَحْمُهُ.

(۷۷) حـدثـنـا الـفَضْلُ بـنُ سهْلٍ الأعْرَجُ، نا يحيَى بنُ غَيْلَانَ، نا يَزِيْدُ بنُ زُرَيْعٍ، نا سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ، عن أنسِ بنِ مالكٍ، قال: إنَّمَا سَمَلَ النبيُّ ﷺ أعْيُنَهُمْ لِأَنَّهُمْ سَمَلُوْا أعْيُنَ الرُّعَاةَ.

قال أبـو عيسى: هـذا حـديثٌ غريبٌ لَا نَعْلَمُ أحَداً ذَكَرَهُ غَيْرَ هذَا الشَّيْخِ عن يَزِيْدَ بنِ زُرَيْعٍ.

وهُـوَ مَعنى قَولِه: ﴿والجُرُوْحَ قِصَاصٌ﴾ وقد رُوِيَ عن مُحمدِ بنِ سيرينَ أنهُ قال: إنَّمَا فَعَلَ النبيُّ ﷺ هذا قَبْلَ أنْ تُنْزَلَ الحُدُوْدُ.

ماکول اللحم جانور کے فضلات کا حکم

ترجمہ: حدیث (۷۶) حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ آئے، پس مدینہ کی آب وہوا ان کو موافق نہیں آئی اور ان کو جوا بیماری لاحق ہوگئی، (پیٹ کی ایک خاص بیماری کا نام ہے) پس رسول اللہ ﷺ نے ان کو صدقہ کے اونٹوں میں بھیج دیا اور فرمایا کہ ان کا دودھ اور پیشاب پیو، پس انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے چرواہے کو قتل کیا اور اونٹ ہانک کر لے گئے اور اسلام سے پھر گئے، پس ان کو رسول اللہ کے پاس لایا گیا، پس آپ نے ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹ دئے اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دیں، اور ان کو حرہ میدان میں ڈال دیا، حضرت انسؓ کہتے ہیں میں ان میں سے ایک کو دیکھتا تھا کہ زمین کو اپنے منھ سے کاٹتا تھا، یہاں تک کہ وہ مرگیا، اور حماد بن سلمہ نے کبھی یـکـدّ کے بجائے یکدِم کہا ہے (معنی دونوں کے ایک ہیں)

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ حدیث دیگر اسانید سے بھی حضرت انس سے روایت کی گئی ہے اور وہ اکثر اہل علم کا قول ہے، وہ کہتے ہیں کہ ماکول اللحم کے جانوروں کے پیشاب میں کوئی تنگی نہیں ہے۔

حدیث (۷۷) حضرت انسؓ کہتے ہیں: نبی کریمؐ نے ان کی آنکھوں میں گرم سلائی اس لئے پھیری تھی اس لئے کہ انہوں نے چرواہے کی آنکھوں میں گرم سلائی پھیری تھی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث غریب ہے، ہم کسی کو نہیں جانتے جس نے یہ حدیث بیان کی ہے سوائے اس شیخ کے یزید بن زریع سے روایت کرتے ہوئے اور یہی مطلب ہے، اللہ تعالیٰ کے ارشاد والجروح قصاص کا اور محمد بن سیرین سے روایت کیا گیا ہے کہ نبی ﷺ نے یہ عمل حدود نازل ہونے سے پہلے کیا تھا۔

حدیث کی تشریح:

إن ناسا من عرينه، عرینہ عرنہ کی تصغیر ہے، عرنہ عرفات کے قریب ایک وادی کا نام ہے، یہ لوگ وہیں کے رہنے والے تھے، یہاں حدیث میں صرف عرینہ کا لفظ ہے، بخاری میں عكل أو عرينه ہے، دو قبیلے کا ذکر ہے، اور ''اوْ'' کے ساتھ ہے، اور بعض روایت میں عكل وعرينه واو کے ساتھ ہے، گویا روایت میں اختلاف ہے، تطبیق کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ بعض راوی نے اختصاراً صرف عرینہ کا لفظ ذکر کیا اور بعض نے شک کے ساتھ عكل او عرينه ذکر کیا؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ دونوں قبیلے کے لوگ تھے، اس لئے ایک راوی نے واو کے ساتھ عکل وعرینہ ذکر کیا ہے، بعض روایت میں یہ تفصیل آتی ہے کہ عکل اور عرینہ دونوں قبیلے کے لوگ تھے، عرینہ کے چار اور عکل کے تین آدمی تھے، کل سات آدمی تھے عرینہ یہ عدنان قبیلے کی شاخ ہے اور عکل قحطان قبیلے کی شاخ ہے، بخاری میں ایک روایت ہے کہ کل آٹھ آدمی تھے، سات اور آٹھ والی روایت میں تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ چار تو عرینہ کے تھے اور تین عکل کے تھے اور ایک کسی دوسرے قبیلے کے ان کے ہمراہ ہو گئے تھے، بعض راوی نے عکل وعرینہ کے سات آدمی کو ذکر کیا اور آٹھواں شخص تابع تھا اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا، لیکن بخاری نے اس آٹھویں آدمی کو بھی ذکر کیا۔

قوله: فاجتووها: آب وہوا کی ناموافقت کی وجہ سے پیٹ کی ایک خاص بیماری کو جوا کہا جاتا ہے جس میں پیٹ پھول جاتے ہیں اور چہرے پیلے پڑ جاتے ہیں، بعض روایتوں میں آتا ہے مصفرة ألوانهم (۱) کہا جاتا ہے کہ یہ استسقاء کی بیماری تھی جس میں آدمی کی پیاس ختم نہیں ہوتی ہے، یہ لوگ دیہات کے تھے زیادہ تر ان کا گذارہ دودھ پر تھا، مدینہ میں ان کو دودھ نہیں مل رہا تھا، اس لئے ان کو یہ بیماری لاحق ہوئی، انہوں نے حضور سے اس کی شکایت کی تو جہاں صدقہ کے اونٹ تھے آپ نے ان کو وہاں بھیج دیا۔

قوله: في ابل الصدقة: یہاں تو صدقہ کے اونٹ کا تذکرہ ہے، بعض روایت میں ابل رسول اللہ کا تذکرہ ہے(۲)

(۱) مستخرج أبي عوانة ، باب بيان إقامة الحد على من يرتد، رقم الحديث: ٦١١٠

(۲) اعارو على إبل رسول الله، ابوداؤد ، باب ما جاء في المحاربة، رقم الحديث:٤٣٦٩

کہ حضور کے اونٹ جہاں چرتے تھے وہاں بھیجا تھا دونوں روایت میں تطبیق اس طرح ہے کہ جہاں صدقہ کے اونٹ چرا کرتے تھے وہیں پر رسول اللہ ﷺ کے اونٹ بھی چرا کرتے تھے، جو آپ کو غنیمت میں ملا تھا، اس لئے مختلف انداز سے تعبیر کر دیا گیا ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے(۱) کہ جس وقت یہ لوگ شکایت لے کر آئے تھے اسی وقت آپ ﷺ اپنے اونٹ چرواہے کے ہاتھ سے بھیج رہے تھے کہ اس کو صدقہ کے اونٹوں کے ساتھ شامل کر دو، آپ نے ان لوگوں کو اسی چرواہے کے ساتھ بھیج دیا اور یہ چرواہا حضورؐ کے اونٹ لے کر جا رہا تھا اس لئے ابل رسول اللہ کہہ دیا۔

قوله: اشربوا من ألبانها و أبوالها: آپ نے فرمایا کہ وہاں جا کر اونٹ کا دودھ اور اس کا پیشاب پی لیا کرنا، آپ نے اونٹ کا دودھ اور اونٹ کا پیشاب ان کے لئے بطور دواء تجویز فرمایا، معلوم ہوتا ہے کہ جو بیماری ان کو تھی اس کے ازالہ کے لئے اونٹ کا پیشاب مفید تھا؛ چناں چہ حضرت ابن عباس کی روایت ان فـي أبوال الابل شفاء من ذربة بـطـونهـا (۲) کہ اونٹ کے پیشاب میں پیٹ پھولنے کی بیماری کا علاج ہے، بوعلی سینا جو حکیموں کا رئیس ہے، انہوں نے اپنی کتاب القانون میں لکھا ہے کہ اونٹ کے پیشاب میں استسقاء کی بیماری کا علاج ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ وجہ اس کی یہ ہے کہ عرب کے اونٹ دو طرح کی گھانس چرتے ہیں، شیح اور قیصوم اور ان دونوں گھانس میں استسقاء کی بیماری کا علاج ہے جب اونٹ چرتے ہیں تو اس کے پیشاب میں بھی اس کا اثر آئے گا، لہٰذا اس کا پیشاب بھی اس مرض کے لئے دواء بن جائیگا اس لئے حضور نے ان حضرات سے کہا کہ تم جاؤ صدقہ کے اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرو، ان لوگوں نے آپ کی ہدایت کے مطابق استعمال کیا اور اچھے اور تندرست ہو گئے، اب ان کو شرارت سوجھی اور انہوں نے صدقہ کے اونٹوں کو غصب کرنا چاہا اس پر حضور کے چرواہے حضرت یسار نے جو آپ کے غلام تھے انہوں نے مزاحمت کی ان لوگوں نے حضرت یسار کو بے دردی سے قتل کر دیا، ان کے آنکھ میں کانٹے چبھوئے اور آنکھ کو پھوڑ دیا اور تپتی ہوئی ریت پر تڑپا کر مار دیا(۳) بعض حضرات کہتے ہیں یہ چرواہے حضرات ابوذر کے صاحبزادے تھے، ان کو مار کر صدقہ کے اونٹ لے کر بھاگ نکلے، دوسرے راعی نے جا کر خبر دی تو ان کا پیچھا کیا گیا، وہ لوگ پکڑے گئے، آپ نے ان لوگوں کے ہاتھ پاؤں کو خلاف جانب سے کٹوا دیا، مثلاً داہنا ہاتھ کاٹا گیا تو بایاں پاؤں کاٹا گیا، یہ وہی سزا ہے جو قرآن میں قطاع طریق کے لئے مذکور ہے۔

(۱) فتح الباري، قوله أبوال الإبل والدواب والغنم، رقم الحديث:٢٣٣

(٢) المعجم الكبير للطبراني باب حنش صنعاني عن ابن عباس، رقم الحديث:١٢٩٨٦

(٣) واسم راعي النبي ﷺ المقتول يسار، فتح الباري، كتاب الوضوء تحت رقم الحديث: ٢٣٣ ج١/٤٤٨

قوله: سمر أعينهم: سَمَرَ بھی ہے سَمَّرَ تفعیل سے بھی اور بعض روایت میں سَمَلَ لام کے ساتھ بھی ہے، سب کے معنی ہیں آنکھ کو پھوڑ دینا، بعض روایت میں تفصیل ہے کہ سرمے کی سلائی کو گرم کرو اور ان کی آنکھوں میں پھیرو، چونکہ انہوں نے چرواہے کے ساتھ یہی کیا تھا، اس لئے آپ نے بھی ان کے ساتھ یہی سلوک کیا، پھر ان کو گرم زمین پر ڈال دیا، حرہ مدینہ کی پتھریلی زمین ہے، وہاں چھوٹے چھوٹے پتھر تھے اور پتھریلی زمین زیادہ گرم ہوتی ہے، اس لئے آپ نے ان کو حرہ میں ڈلوادیا، حضرت انسؓ فرماتے ہیں میں دیکھ رہا تھا کہ سخت پیاس کی وجہ سے وہ منھ سے زمین کو کاٹ رہے تھے، یہاں تک کہ تڑپ تڑپ کے پیاس کی وجہ سے مر گئے۔

قوله: وقد رویٰ محمد بن سيرين: جس طرح ان لوگوں کو سزا دی گئی یہ مثلہ ہے جو شریعت میں ناجائز ہے، نبی کریمؐ نے مثلہ کی ممانعت فرمائی ہے، نسائی میں روایت ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں: يحث في خطبته على الصدقة وينهىٰ عن المثلة (۱) کہ آپ ﷺ صدقہ کی ترغیب دیتے تھے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے، ہاتھ کاٹنا، پاؤں کاٹنا، آنکھ پھوڑنا یہ صورت بگاڑنا ہے جس کی حدیث میں ممانعت ہے، پھر حضور نے کیسے یہ کام کیا؟ محمد بن سیرین اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ آپ نے حدود کی آیت نازل ہونے سے پہلے کیا تھا، ابتداء اسلام میں مثلہ کرنا ممنوع نہیں تھا، جب حدود کی آیت اتری تب آپ نے مثلہ کو منسوخ کر دیا۔

قوله: وهو قول أكثر أهل العلم: روایت اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے، اس سے امام ترمذی مسئلہ مستنبط کرتے ہیں کہ اس سے بول مایؤکل لحمہ کی طہارت ثابت ہوتی ہے؛ کیوں کہ اگر پیشاب ناپاک ہوتا تو ان کو اس کی اجازت نہ ہوتی اور چونکہ آپ نے اونٹ کے پیشاب کے پینے کی اجازت دی تھی اور اونٹ ماکول اللحم جانور ہے، پس اس پر قیاس کرتے ہوئے تمام ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہوگا، امام ترمذی کہتے ہیں اکثر اہل علم اس روایت کی وجہ سے ماکول اللحم کے پیشاب کی حلت کے قائل ہیں۔

فقہاء کے مذاہب:

امام مالک، امام احمد، امام محمد، بعض شوافع جیسے ابن منذر وغیرہ بول مایؤکل لحمہ کو پاک کہتے ہیں، امام بخاری بھی اس مسئلے میں انہی حضرات کے ساتھ ہیں، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور جمہور بول مایؤکل لحمہ کو ناپاک قرار دیتے ہیں،

(۱) سنن النسائی، باب النهي عن المثلة، رقم الحدیث: ۴۰۴۷، بخاری، باب قصة عكل وعرينة، رقم الحدیث: ۴۱۹۲

بول مایؤکل لحمہ امام صاحب کے نزدیک عام ناپاکی کی طرح ہے اس لئے اس کا استعمال علاجاً بھی جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اضطراری حالت ہوجائے اور ماہر طبیب یہ کہے کہ پیشاب کے علاوہ اس کا کوئی علاج نہیں ہے تو ایسی حالت میں ناپاک چیز کا استعمال جائز ہے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ پیشاب ناپاک ہے البتہ حدیث میں دوءاً استعمال کی اجازت دی گئی، اس لئے بطور دواء کے استعمال کر سکتے ہیں خواہ اضطراری حالت ہو یا اختیاری حالت ہو۔

امام مالک کے دلائل:

(۱) حدیث باب ہے کہ ایک مسلمان کو آپ نے پیشاب پینے کی اجازت دی ہے اور ظاہر ہے کہا آپ مسلمان کو ناپاک چیز پینے کی اجازت نہیں دیں گے اور آپ نے یہ بھی حکم نہیں دیا کہ پیشاب پی کر منہ دھو لینا یا اگر پینے کے دوران کپڑا کو لگ جائے تو دھو لینا اگر پیشاب ناپاک ہوتا تو حضور کچھ نہ کچھ تفسیر ضرور کرتے۔

(۲) طحاوی کی روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کی شفاء حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے(۱) ظاہر ہے کہ عرینہ کے لوگوں نے پیشاب استعمال کیا اور ان کو شفاء ہوگئی اگر یہ ناپاک ہوتا تو ان کو شفاء نہیں ہونی چاہئے تھی۔

(۳) آپ ﷺ نے بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے صلوا في مرابض الغنم (۲) اگر بول مایؤکل لحمہ جائز نہ ہوتا حضور بکری کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت نہ دیتے۔

امام ابو یوسف کی دلیل:

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس روایت سے بول مایؤکل لحمہ کی طہارت پر مطلقا استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس کے معارض روایتیں بھی ہیں مثلا ماقبل میں گذرا کہ ایک قبر والے کو پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے عذاب ہورہا تھا(۳) اسی طرح روایت ہے استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه (۴) ان دونوں روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پیشاب ناپاک ہے اور عرنیین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پیشاب کا استعمال کرایا ہے،

(۱) عن أبي وائل قال: اشتكى رجل منا فنعت له السكر فأتينا عبد الله فسألناه فقال: إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم، طحاوي: باب حكم بول ما يؤكل لحمه، رقم الحديث:٦٥٢

(۲) عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ صلوا في مرابض الغنم ولا تصلوا في أعطان الإبل، ترمذي باب ما جاء في الصلاة في مرابض الغنم، رقم الحديث: ٣٤١، مصنف ابن أبي شيبة، الصلاة في أعطان الإبل:٣٨٩٤

(۳) عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ أكثر عذاب القبر من البول، ابن ماجه، باب التشديد في البول، رقم الحديث: ٣٤٨

(۴) دارقطني، باب نجاسة البول، رقم الحديث:۳۴۹

پس دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ضابطہ میں پیشاب ناپاک ہے، البتہ خلاف قیاس حضور نے عرنیین کو پیشاب استعمال کرایا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز خلاف قیاس ہو اس کو اپنے مورد پر خاص رکھا جاتا ہے اس پر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے، پس عرنیین کی روایت سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ علاج کے طور پر پیشاب استعمال کر سکتے ہیں باقی دیگر حالات میں پیشاب ناپاک ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی دلیل:

(۱) استنزهوا عن البول قاعدہ کلیہ اور عام ہے، البول میں الف لام استغراقی ہے اس میں بول ما یؤکل لحمہ اور مالا یؤکل لحمہ سب شامل ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ بول مطلقا ناپاک ہو۔

(۲) ماقبل میں گذر چکا ہے کہ دو آدمی کو عذاب قبر ہو رہا تھا ایک کو پیشاب سے نہ بچنے کی بناء پر اور عذاب ہونا ناپاک ہونے کی دلیل ہے، اگر نورالانوار کا یہ جز بھی ملا لو کہ آنحضور ایک شخص کو دفن کر کے آئے تو آپ کے چہرے کا رنگ فق ہو گیا، آپ نے ان کی بیوی سے دریافت کیا تو بیوی نے جواب دیا کہ وہ بکریاں چراتا تھا اور پیشاب سے بچتا نہیں تھا، آپ نے اس وقت فرمایا: استنزهوا عن البول (۱) اس سے معلوم ہوا بول ما یؤکل لحمہ ناپاک ہے۔

(۳) شریعت کا ضابطہ پاکی اور ناپاکی کے سلسلے میں یہ ہے کہ جس چیز میں تغیر ہو جائے بدبو اور فساد کی طرف وہ ناپاک ہے، جیسے پانی پینے کے بعد پیشاب بنتا ہے اور اس میں نتن اور بدبو آتی ہے وہ ناپاک ہے، اسی طرح جو چیز اچھائی کی طرف جائے جیسے خون بدل کر مشک بن جائے تو وہ پاک ہے، اس ضابطہ کو سامنے رکھ کر دیکھو جب ماکول اللحم جانور پانی پیتا ہے تو وہ پیشاب بن کر نتن اور فساد میں بدل جاتا ہے جیسے کہ غیر مایوکل لحمہ جانور کا پیشاب، لہٰذا دونوں کا پیشاب ناپاک ہوگا۔

امام بخاری کی رائے:

امام بخاری کے نزدیک بھی بول مایوکل لحمہ پاک ہے، امام بخاری نے اس پر بڑا زور لگایا ہے، امام بخاری فرماتے ہیں صاحب قبر کے معذب ہونے کے سلسلے میں روایت دو طرح ہے: لا یستنزه من البول (۲) دوسری روایت ہے لا یستنزه من بوله (۳) پہلی روایت میں البول معرف بالام ہے اور یہ الف لام عہدی ہے، مراد اس

(۱) نورالانوار، مبحث العام، ص: ۷۲، مکتبہ تھانوی دیوبند، اس روایت پر حاکم کا حوالہ دیا ہے لیکن یہ روایت ملتی نہیں ہے، ورنہ یہ قول فیصل ہو جائیگی۔
(۲) ابوداؤد، باب الاستبراء من البول، رقم الحدیث: ۲۰
(۳) نسائی، باب التنزه من البول، رقم الحدیث: ۳۱

سے انسانی پیشاب ہے، عام بول اس سے مراد نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسری روایت میں من بوله کا لفظ ہے اور ہ ضمیر کا مرجع انسان ہے یعنی وہ اپنے پیشاب سے نہیں بچتا تھا، اگر البول میں الف لام استغراق یا جنس کا لیا جائے تو دونوں روایت میں تعارض ہوجائیگا اور اس تعارض کو ختم کرنے کی یہی شکل ہے کہ الف لام عہد خارجی کا مان لیا جاے، امام بخاری کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں جس شخص کے عذاب کی بات ہے وہ انسانی بول سے نہ بچنے کی صورت میں ہے، بول مایوکل لحمہ اس میں داخل ہی نہیں ہے۔

امام بخاری کے استدلال کا جواب:

احناف کہتے ہیں البول میں الف لام استغراقی ہی ہے، جس میں مایوکل لحمہ اور مالایؤ کل لحمہ سب شامل ہے اور من بوله والی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس سے انسانی پیشاب ہی مراد ہے، لیکن یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ مزید شناعت وقباحت کو بیان کرنے کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ شخص مایوکل لحمہ کے پیشاب سے کیا بچے گا؛ جبکہ اپنے پیشاب سے ہی نہیں بچتا تھا اور اس کی دلیل وہی واقعہ ہے کہ ایک صاحب کو دفن کرنے کے بعد آپ نے ان کی بیوی سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ بکریوں کے پیشاب سے نہیں بچتا تھا تو آپ نے فرمایا استنزھوا عن البول یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بول مایوکل لحمہ بھی ناپاک ہے۔

مخالف روایتوں کے جوابات:

امام مالک کی پہلی دلیل حدیث عرینہ ہے جس میں آپ نے پیشاب پینے کی اجازت دی ہے اگر پیشاب ناپاک ہوتا تو آپ پینے کی اجازت نہ دیتے، معلوم ہوا کہ پیشاب پاک ہے اور جب اونٹ کا پیشاب پاک ہے تو تمام حلال جانور کا پیشاب پاک ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک جزئی واقعہ ہے اور استنزھوا عن البول ضابطہ اور قاعدہ کلی ہے اور جب قاعدہ کلی اور واقعہ جزئی میں تعارض ہوجائے تو قاعدہ کلی کو ترجیح ہوتی ہے؛ کیوں کہ اس میں عموم ہوتا ہے اور واقعہ جزئی میں خصوصیت کا احتمال ہوتا ہے، غور کیا جائے تو حدیث عرینہ میں کئی احتمالات ہیں۔

پہلا احتمال: ممکن ہے کہ آنحضور کو وحی کے ذریعہ بتادیا گیا ہو کہ عرنیین کی شفاء اونٹ کے پیشاب میں ہے اور اس کی کوئی دواء نہیں ہے، گویا یہ اضطراری حالت تھی اور اضطراری حالت میں حرام چیز حلال ہوجاتی ہے، ہم بھی اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی ماہر طبیب یہ بتائے کہ مریض کی شفاء اس نجاست میں ہے تو اس کا استعمال کرنا جائز ہے، یہ اضطراری حالت

ہے، إلا ما اضطررتم إليه کی وجہ سے حرام چیز حلال ہوجاتی ہے، جیسے کہ آپ نے عبدالرحمٰن بن عوف کو خارش کی بیماری کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی تھی؛ حالانکہ مردوں کے لئے ریشم حرام ہے اس سے امام ابو یوسف کی دلیل کا بھی جواب ہوگیا وہ غیر اضطراری حالت میں بھی علاجاً پیشاب کی اجازت دیتے ہیں۔

دوسرا احتمال: حدیث میں ہے اشربوا ألبانها وأبوالها یہاں أبوالها کا عامل اشربوا نہیں ہے؛ بلکہ اس کا عامل محذوف ہے، تقدیری عبارت ہے اشربوا ألبانها واضمدوا أبوالها آپ نے دودھ کو پینے کا حکم دیا اور پیشاب کو بدن پر ملنے کا حکم دیا، یہ ایسا ہی ہوگیا جیسے علفتها تبناً وماءً بارداً یہاں ماءً بارداً کا عامل علفتها نہیں ہے؛ بلکہ محذوف ہے، تقدیری عبارت ہے علفتها تبنا وسقيتها ماءً بارداً اس کی دلیل یہ ہے کہ نسائی کے اندر یہ روایت ہے جس میں صرف دودھ پینے کا ذکر ہے پیشاب کا ذکر نہیں ہے(۱) اسی طرح امام طحاوی نے حضرت انس سے نقل کیا ہے اس میں بھی پیشاب کا ذکر نہیں ہے(۲) معلوم ہوتا ہے یہ ابوال کا ذکر راوی کا تصرف ہے۔

تیسرا احتمال: عرنیین کا واقعہ ابتداء اسلام کا ہے جب پیشاب سے بچنے کی ممانعت نہیں آئی تھی، بعد میں استنزهوا عن البول کے ذریعہ سے پیشاب سے بچنے کی تاکید کردی گئی، گویا استنزهوا عن البول ناسخ اور حدیث عرنیین منسوخ ہے، نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ عرنیین کی روایت میں ہے کہ حضور نے ان کے ساتھ مثلہ کا معاملہ فرمایا، پھر آپ نے لا قود إلا بالسيف (۳) کے ذریعہ سے مثلہ کی ممانعت فرمادی، پس جس طرح مثلہ کا حکم منسوخ ہوگیا اسی طرح بول مایؤکل لحمہ کی پاکی کا حکم بھی منسوخ ہوگیا۔

امام مالک کے دوسرے استدلال کا جواب:

امام مالک کا دوسرا استدلال ہے إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها(۴) کہ ہماری امت کی شفاء اللہ نے حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے، اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر ماکول اللحم جانور کا پیشاب حرام ہوتا تو

(۱) نسائی، ذکر اختلاف الناقلين لخبر حميد، رقم الحدیث:۴۰۳۱

(۲) عن انس قال قدم ناس من عرينة على رسول الله ﷺ فاجتووها فقال: لو خرجتم إلى ذود لنا فشربتم من ألبانها، طحاوي، باب حكم بول ما يؤكل لحمه، رقم الحديث:٦٤٧

(۳) ابن ماجہ، باب لا قود إلا بالسيف، رقم الحدیث:۲٦٦۷

(۴) طحاوی میں روایت کے الفاظ یہ ہیں: لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم، شرح معاني الآثار، باب بول حكم ما يؤكل لحمه، رقم الحديث:٦٥٦

عرنیین کو اس کے پینے سے شفا نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ پیشاب حرام نہیں ہے، اس استدلال کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ محرمات سے تمام محرمات مراد نہیں ہے، بلکہ خاص شراب مراد ہے، حضور کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کی شفاء شراب میں نہیں رکھی ہے(۱) اور یہ آپ ﷺ نے زمانہ جاہلیت کے عقیدے کی تردید کے لئے فرمایا تھا، جاہلیت کا عقیدہ یہ تھا کہ کسی دواء سے شفاء نہ ہو تو شراب سے تو شفاء ہو ہی جائیگی، زمانہ جاہلیت میں لوگ شراب کو ہر دواء سے بہتر سمجھتے تھے، اس لئے آپ نے جاہلیت کے عقیدے کی تردید کے لئے فرمایا کہ اللہ نے میری امت کی شفاء شراب میں نہیں رکھی ہے، امام بیہقی اور حافظ ابن حجر نے بھی اس حدیث کی یہی تاویل کی ہے۔

تیسرے استدلال کا جواب:

امام مالک نے مرابض غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت سے بول مایوکل لحمہ کی پاکی پر استدلال کیا ہے، اسکا جواب یہ ہے کہ مرابض غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ پیشاب کی جگہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے نماز ہو جاتی ہے، علامہ ابن حزم نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ اس کا تعلق ابتداء اسلام سے ہے، بعد میں آپ نے منع فرما دیا تھا، آپ نے مسجد کی تعمیر کے بعد کبھی مرابض غنم میں نماز نہیں پڑھی ہے، ابن حزم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جس وقت پیشاب، پائخانہ سے بچنے کی ممانعت نہیں آئی تھی۔

(٥٦) بابُ ما جاءَ في الوضوءِ من الريحِ

(٧٨) حدثنا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ، نا وَكِيعٌ، عن شُعْبَةَ، عن سُهَيْلِ بنِ أبي صَالِحٍ، عن أبيهِ، عن أبي هُريرةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ: "لَا وُضُوءَ إِلَّا مِنْ صَوتٍ أَوْ رِيحٍ"

قال أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

(٧٩) حدثنا قُتَيْبَةُ، نا عبدُ العزيزِ بنُ محمدٍ، عن سُهَيْلِ بنِ أبي صَالِحٍ، عن أبِيهِ، عن أبي هريرةَ أَنَّ رسولَ اللّٰهِ ﷺ قال: "إذا كَانَ أَحَدُكُمْ في المَسْجِدِ فَوَجَدَ رِيْحًا بَيْنَ أَلِيَتَيْهِ فَلَا يَخْرُجْ حَتّٰى يَسْمَعَ صَوْتاً أَوْ يَجِدَ رِيْحَا"

---

(۱) طحاوی میں شراب کے متعلق آپ کا ارشاد ہے: إن قول رسول الله ﷺ في الخمر إنه داء وليس بشفاء لأنهم يستشفون بها لأنها خمر، شرح معاني الآثار، باب ما يوكل لحمه، رقم الحديث:٦٥٦

(۸۰) حدثنا مَحمودُ بنُ غَيْلَانَ، نا عبدُ الرَّزَّاقِ، أنا مَعْمَرٌ، عن هَمَّامِ بنِ مُنَبِّه، عن أبي هريرةَ عن النبيﷺ قال: "إِنَّ اللّٰهَ لَا يَقْبَلُ صَلٰوةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتّٰى يَتَوَضَّأَ"

قال أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وفي البابِ: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ وعلِيِّ بنِ طَلْقٍ وعائشَةَ وابنِ عبَّاسٍ وأبي سعيد.

قال أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهوَ قَولُ الْعُلَمَاءِ أَنْ لَّا يَجِبَ عَلَيهِ الوُضُوُ إلَّا مِن حَدَثٍ يَسْمَعُ صَوْتاً أَوْ يَجِدُ رِيْحاً.

قال ابنُ المبارك: إذَا شَكَّ في الحدثِ فإنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْوضُوُ حتّٰى يَسْتَيْقِنَ اسْتِيْقَاناً يَقْدِرُ أَنْ يَحْلِفَ عليهِ، وقالَ: إذَا خَرَجَ مِنْ قُبُلِ الْمَرْأَةِ الرِّيْحُ وَجَبَ عَلَيْهَا الوُضُوءُ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وإسْحَاقَ.

ہوا نکلنے سے وضوٹوٹنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۷۸) حضورﷺ نے فرمایا کہ وضو صرف آواز اور بدبو کی وجہ سے ہے۔

حدیث (۷۹) حضورﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی شخص مسجد میں ہو اور وہ اپنے دونوں سرینوں کے درمیان ہوا محسوس کرے تو وہ مسجد سے نہ نکلے یہاں تک کہ وہ آواز سنے یا بدبو پائے۔

حدیث (۸۰) حضورﷺ نے فرمایا بیشک اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز قبول نہیں کرتے جب اس کا وضوٹوٹ جائے یہاں تک کہ وہ وضو کرے۔

امام ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور وہ علماء کا قول ہے کہ آدمی پر وضو واجب نہیں مگر ایسے حدث سے کہ آواز کو سنے یا بدبو کو محسوس کرے، ابن مبارک فرماتے ہیں: جب کسی کو وضوٹوٹنے میں شک ہو تو اس پر نیا وضو واجب نہیں، یہاں تک کہ اس کو یقین ہو جائے ایسا یقین کہ وہ اس پر قسم کھا سکے، اور ابن المبارک یہ بھی فرماتے ہیں جب عورت کے آگے کی راہ سے ہوا نکلے تو اس پر وضو واجب ہے، یہی امام شافعی اور امام اسحاق کا قول ہے۔

تشریح: نجاست کا بیان ختم ہوا اب یہاں سے آٹھ ابواب میں نواقض وضو کا بیان ہے، شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ نواقض وضو تین طرح کے ہیں، بعض نواقض وضو تو متفق علیہ ہیں، اس میں پیشاب، پائخانہ، مذی، ودی وغیرہ داخل ہیں، بعض

نواقض مختلف فیہ ہیں، جیسے مس ذکر، مس مرأۃ، نکسیر، قئ، سبیلین کے علاوہ سے خروج نجاست وغیرہ، ایک وہ کہ حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناقض وضو ہے، لیکن صحابہ کا اجماع ہے کہ ناقض نہیں ہے، جیسے مما مست النار سے وضو۔

نواقض وضو کے سلسلے میں حضرات ائمہ کے اصول:

نواقض وضو کے سلسلے میں حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، اور اس سلسلے میں ابن رشد مالکی نے بڑی عمدہ بحث کی ہے، اختلاف کی اصل بنیاد قرآن کی یہ آیت ہے، أو جاء أحدكم منكم من الغائط أو لمستم النساء(۱) حضرات علماء نے أحد منكم من الغائط سے نقض وضو کی علت نکالی ہے، حضرات ائمہ نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق اس آیت پر تین طرح سے غور کیا ہے، کسی نے غور کیا خارج پر، کسی نے نظر ڈالی ہے مخرج پر اور کسی نے نظر ڈالی ہے صفت خروج پر، خارج یعنی کیا چیز نکل رہی ہے، مخرج کہاں سے نکل رہی ہے، صفت خروج یعنی کس طرح سے نکل رہی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا طریقۂ استنباط:

امام ابوحنیفہ اور امام احمد نے صرف خارج پر غور کیا کہ دیکھو بیت الخلاء جانے کے بعد بدن انسانی سے تین چیزیں نکلتی ہیں، پیشاب، پائخانہ، ریح، اس خارج میں قدرے مشترک نجاست ہے، یعنی پیشاب، پائخانہ دونوں ناپاک ہے، اور ریح جو پیچھے کے راہ سے نکلتی ہے، وہ بھی محل نجاست ہے اس لئے ان دونوں حضرات نے ضابطہ بنایا خروجِ نجاست ناقضِ وضو ہے، ان دونوں حضرات نے نہ مخرج کی طرف غور کیا اور نہ ہی صفت خروج دیکھا، بلکہ صرف خارج کو دیکھا کہ نجاست نکل رہی ہے اس لئے ضابطہ مقرر ہو گیا کہ خروجِ نجاست ناقضِ وضو ہے، چنانچہ ان کے نزدیک پچھنا لگانے سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ اس میں خون نکلتا ہے اور خون نجس ہے، نکسیر سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ خروجِ نجاست جو نقض وضو کی علت ہے اس کا تحقق ہو رہا ہے، لیکن اگر سبیلین سے کیڑا نکل جائے یا پتھر نکل جائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ علت، خروجِ نجاست کا تحقق نہیں ہو رہا ہے۔

امام شافعیؒ کا طریقۂ استنباط:

امام شافعی نے آیت میں غور کیا اور انہوں نے خارج کے ساتھ ساتھ مخرج کو بھی دیکھا کہ نکلنے کی جگہ قبل اور دبر ہے اس لئے انہوں نے ضابطہ بنایا "ما خرج من السبيلين" ناقض وضو ہے، سبیلین سے پاک چیز نکلے یا ناپاک

---

(۱) النساء:۴۳

چیز نکلے، وہ ناقض وضو ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اگر سبیلین سے کیڑا نکل جائے وہ ناقض وضو ہے، اسی طرح منی کے نکلنے سے طہارت ختم ہوجائیگی باوجودیکہ منی ان کے یہاں پاک ہے، کیوں کہ ماخرج من السبیلین پایا جارہاہے، لہٰذا ان کے نزدیک ما خرج من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں اگرچہ وہ ناپاک ہی کیوں نہ ہو، ان کے یہاں رعاف، قئ، فصد سے وضو نہیں ٹوٹے گا؛ کیوں کہ یہ ساری چیزیں غیر سبیلین سے نکل رہی ہے، بدن کے کسی حصے سے خون کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ علت نقضِ وضو کی نہیں پائی جارہی ہے۔

امام مالکؒ کا طریقۂ استنباط:

امام مالک نے مخرج کے ساتھ ساتھ صفت خروج پر بھی نظر کیا ہے کہ سبیلین سے جو چیز نکل رہی ہے وہ کس صفت کے ساتھ نکل رہی ہے، صحت کے ساتھ یا بیماری کے طور پر، عادت کے طور پر یا بغیر عادت کے نکل رہی ہے، ظاہر ہے پیشاب، پائخانہ کا نکلنا صحت کے علامت ہے اور عادت کے طور پر نکلتی ہے پس ان کے یہاں ضابطہ یہ ہوا کہ سبیلین سے جو چیز بطور عادت کے نکلے وہ ناقض وضو ہے، اسی وجہ سے سلسل بول، کنکڑی اور سبیلین سے کیڑے کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ بطور عادت کے نہیں ہے، استحاضہ سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ یہ بیماری کی علامت ہے، بدن کے کسی حصے سے خون نکلنے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ یہ سبیلین کے علاوہ سے ہے اور بیماری کی علامت ہے۔

فائدہ: قبل سے نکلنے والے ریح کے سلسلے میں امام صاحب سے مختلف اقوال ہیں۔ (۱) عورت کے قُبُل سے ریح نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا، مرد کے قبل سے نکلے تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ (۲) مرد وعورت کسی کے بھی قبل سے ریح نکلے وہ ناقض وضو نہیں ہے؛ کیوں کہ قبل محل نجاست نہیں ہے، محل نجاست دبر ہے۔ (۳) عورت کے قبل سے ریح نکلنے سے وضو ٹوٹ جائے گا جب کہ عورت مفضات ہو غیر مفضات عورت کے قبل سے ریح نکلنے پر وضو نہیں ٹوٹے گا، امام شافعی کے یہاں قبل سے ریح نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا اس لئے کہ سبیلین سے نکلنا پایا گیا، امام مالک کے نزدیک نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ عادت کے طور پر نکلنا نہیں پایا گیا، دبر سے نکلنے والی ریح بالاتفاق ناقض وضو ہے، باب میں ریح سے دبر کی ریح مراد ہے۔

قوله: لا وضوء إلا من صوت أو ريح: یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے نقض وضو کا انحصار، ریح میں کیا ہے جبکہ پیشاب، پائخانہ بھی ناقض وضو ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حصر اضافی ہے، آپ نے ریح کا انحصار کیا ہے کہ وہ ریح ناقض وضو ہے جو آواز کے ساتھ ہو یا بدبو کے ساتھ ہو، سماع صوت اور وجدان ریح کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے، کیوں کہ اگر سماع صوت کو علت بنایا جائے تو بہت سے بہرے لوگ ہوتے ہیں آواز نکلنے پر بھی نہیں سن پاتے ہیں، بہت سے لوگ

اشم ہوتے ہیں، قوت شامہ اس کی بالکل ختم ہوجاتی ہے کیا ایسے لوگوں کی ریح ناقض وضو نہیں ہوگی؟ اس لئے حضرات علماء نے سماع صوت اور وجدان ریح کو کنایہ مانا ہے، یقین سے، سماع صوت اور وجدان ریح یہ یقین کا سبب ہے، اگر چہ بغیر آواز کے بد بو نکل جائے؛ لیکن آدمی کو خروج ریح کا یقین ہوجاتا ہے، اسی طرح آواز سنائی دے تو آدمی کو خروج ریح کا یقین ہوجاتا ہے، یہ ایسا ہے جیسا کہ بچے کے بارے میں بتایا گیا کہ اگر بچہ پیدا ہوا اور وہ روئے پھر وہ مرجائے تو اس پر جنازے کی نماز پڑھی جائیگی، یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر بچہ زندہ پیدا ہوا اور نہیں رویا تو اس پر جنازہ کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، بلکہ رونا اس کے حیات کے یقین سے کنایہ ہے، پس اگر کوئی بچہ نہ روئے اور بدن میں حرکت ہوجائے تو بھی اس پر نماز پڑھی جائیگی، پس مسئلہ یہ ہوا کہ اگر خروج ریح کا یقین ہوجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اگر چہ آواز معلوم نہ ہو۔

قوله: لا يقبل: یہاں قبول پر لا داخل ہے اور لا يقبل جملہ فعلیہ ہے جو حکم میں نکرہ کے ہوتا ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے، اس لئے یہاں قبول مطلق اور قبول تام دونوں کی نفی ہوگئی، اور روایت کا مطلب ہوا کہ محدث کی نماز بالکل نہیں ہوگی، نہ صحیح ہوگی اور نہ ہی ثواب ملے گا، معلوم ہوا کہ حدث ناقض وضو ہے۔

(٥٧) بابُ الوضوءِ من ا لنومِ

(٨١) حـدثنا إسماعيلُ بنُ موسىٰ، وهَنَّادٌ، ومُحمدُ بنُ عُبَيْدٍ المُحَارِبيُّ المَعْنٰى واحدٌ، قَـالُوا: نـا عبدُ السَّلاَمِ بنُ حَرْبٍ، عن أبي خَالِدٍ الدَّالاَنِيِّ، عن قَتَادَةَ، عن أبي العَالِيَةَ، عن ابنِ عبَّـاسٍ أنَّـه رَأى الـنبـيَّ ﷺ نَامَ وهو سَاجِدٌ حتّى غَطَّ أوْ نَفَخَ ثُمَّ قَامَ يُصَلِّيْ فَقُلْتُ: يا رسولَ الـلّـهِ! إنَّكَ قَـدْ نِـمْتَ؟ قالَ: "إنَّ الوُضُوْءَ لاَ يَجِبُ إلاَّ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعاً، فَإنَّهُ إذَا اضْطَجَعَ اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ"

قال أبو عيسىٰ: وأبو خَالِدٍ: اسْمُه يَزِيْدُ بنُ عبدِ الرحمنِ.

وفي البابِ: عن عائشةَ وابنِ مسعودٍ وأبي هريرةَ.

(٨٢) حـدثنا محمدُ بنُ بشَّارٍ، نا يحىَ بنُ سَعِيدٍ، عن شُعْبَةَ، عن قَتَادَةَ، عن أنسِ بنِ مالكٍ قَالَ كَانَ أصْحَابُ رسولِ اللّٰهِ ﷺ يَنَامُونَ ثُمَّ يَقُومُونَ فَيُصَلُّونَ ولاَ يَتَوَضَّؤُنَ.

قـال أبـو عيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وسمِعتُ صَالِحَ بنَ عبدِ اللّٰهِ يَقُولُ: سَألْتُ

ابنَ المُبَارَكِ عَمَّنْ نَامَ قَاعِداً مُعْتَمِدا؟ فقال: لَا وُضُوَ عَلَيْهِ.

قال وقد روىٰ حديثَ ابنِ عبَّاسٍ سَعِيدُ بنُ أبي عَرُوْبَةَ عن قَتَادَةَ عن ابنِ عباسٍ قَولَه، وَلَمْ يَذْكُرْ فيهِ أَبَا الْعَالِيَةِ، ولَمْ يَرْفَعْهُ.

وَاخْتَلَفَ العُلَمَاءُ في الوُضُوءِ مِنَ النَّومِ: فَرَأى أَكْثَرُهُمْ أَنَّهُ لَا يَجِبُ عليه الوُضُوءُ إذَا نَامَ قَاعِداً أَوْ قَائِماً، حَتّٰى يَنَامَ مُضْطَجِعاً، وبه يقولُ الثَّوْرِيُّ وابنُ المباركِ وأحمدُ.

وقال بَعْضُهم: إذَا نامَ حَتّٰى غَلَبَ عَلىٰ عَقْلِه وَجَبَ عَلَيهِ الْوُضُوءُ، وبه يقُولُ إسْحاقُ.

وقال الشافعِيُّ: مَنْ نَامَ قَاعِداً فَرَأى رُؤياً، أَوْ زَالَتْ مَقْعَدَتُه لِوَسَنِ النَّوْمِ فَعَلَيْهِ الُوضُوْءُ.

نیند سے وضوٹوٹنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۸۱) حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہﷺ کو سجدے کی حالت میں سوتے ہوئے دیکھا یہاں تک آپ خراٹے لے رہے تھے یا لمبے لمبے سانس لے رہے تھے، پھر آپ کھڑے ہوئے اور نماز پڑھنے لگے تو میں نے (نماز کے بعد) کہا یا رسول اللہ آپ سو گئے تھے تو آپ نے فرمایا کہ وضو واجب نہیں ہے مگر اس شخص پر جو پہلو کے بل چت لیٹ کر سوئے، کیوں کہ اس وقت اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابو خالد کا نام یزید بن عبدالرحمٰن ہے۔

حدیث (۸۲) حضرت انس فرماتے ہیں کہ صحابہ بیٹھے بیٹھے سو جاتے پھر کھڑے ہوتے اور نماز پڑھتے اور وضو نہیں کرتے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور صالح کہتے ہیں: میں نے ابن المبارک سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جو بدن کا پچھلا حصہ زمین پر جمائے ہوئے سو جائے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹتا، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابن عباس کی مذکورہ حدیث کی ابو خالد دالانی کی سند کے علاوہ ایک اور سند بھی ہے، سعید بن عروبہ قتادہ سے وہ ابن عباس سے ان کا قول روایت کرتے ہیں اور وہ سند میں ابو العالیہ کا ذکر نہیں کرتے اور نہ حدیث کو مرفوع کرتے ہیں اور سونے سے وضو کے ٹوٹنے میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ اس پر وضو واجب نہیں، جب بیٹھے ہوئے یا کھڑے ہوئے سوئے تا آنکہ لیٹ کر سوئے یہ ثوری، ابن المبارک اور امام احمد کی رائے ہے، اور بعض

علماء کہتے ہیں: جب کوئی ایسا سویا کہ نینداس کی عقل پر غالب آ گئی تو اس پر وضوواجب ہے،اسی کے قائل امام اسحاق ہیں اورامام شافعی نے فرمایا جو بیٹھ کرسویا پس اس نے کوئی خواب دیکھا یا اس کا پچھلا حصہ اونگھ کی وجہ سے زمین سے اٹھ گیا تو اس پر وضوواجب ہے۔

نوم کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب:

(۱) نوم مطلقا ناقض وضونہیں ہے یہ صحابہ میں ابوموسیٰ اشعری کا اورتابعی میں سعید بن المسیب ، امام اوزاعی اور صحابہ کی ایک جماعت کا قول ہے،ابن حزم ظاہری کا بھی یہی مذہب ہے۔

(۲) نون مطلقا ناقض ہے، یہ حسن بصری امام مزنی اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے۔

(۳) نوم کثیر ناقض وضو ہے،نوم قلیل ناقض نہیں ہے، ابن شہاب زہری، ربیعہ اورایک قول امام احمد اورامام مالک کا بھی یہی ہے۔

(۴) نماز کی ہیئت مسنونہ پرسوجانے سے وضونہیں ٹوٹتا ہے،خواہ نماز کے باہر ہی کیوں نہ سویا ہو؛ البتہ چت لیٹ کرسونے سے یا پہلو کے بل سونے سے اسی طرح جس نوم سے استرخاء مفاصل ہوجائے وہ ناقض وضو ہے یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔

(۵) زمین پرمقعدلگا کرسونے سے وضونہیں ٹوٹتاہے،اس کے علاوہ کسی بھی حال میں سونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے چاہے نماز کی ہیئت مسنونہ ہی کیوں نہ ہو یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

(۶) صرف رکوع کی حالت میں سونے سے وضوٹوٹتا ہے باقی کسی حالت میں سونے سے وضونہیں ٹوٹتا ہے یہ امام احمد کا ایک قول ہے۔

(۷) صرف سجدے کی حالت میں سونے سے وضوٹوٹتا ہے نماز کی دوسری کسی ہیئت پرسونے سے وضونہیں ٹوٹتا ہے یہ بھی ایک امام احمد کا قول ہے۔

(۸) ہیئت صلوٰۃ پرنماز کے اندرسونے سے وضونہیں ٹوٹتا خارج صلوٰۃ کسی بھی حالت پرسونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، یہ ایک قول امام شافعی کا بیان کیا جاتا ہے۔

حدیث کی تشریح:

یہ روایت ابوخالد دالانی کی ہے وہ روایت کرتے ہیں قتادہ سے اوروہ ابوالعالیہ سے اورابوالعالیہ روایت کرتے

ہیں ابن عباس سے، عبداللہ ابن عباس نے نبی کریم کو دیکھا کہ سجدے کی حالت میں آپ سوگئے یہاں تک کہ خراٹے کی آواز آنے لگی پھر حضور نیند سے بیدا ہوئے اور کھڑے ہوکر نماز پڑھنے لگے، عبداللہ بن عباس کو شبہ ہوا کہ آپ سوگئے اور سونے کے بعد آپ نے وضونہیں دہرایا اور نماز پڑھنے لگے اس لئے نماز سے فارغ ہونے کے بعد عبداللہ بن عباس کہتے ہیں، میں نے کہا یا رسول اللہ! آپ سوگئے تھے، یہ حضرات صحابہ کا ادب ہے، انہوں نے یہ نہیں کہا کہ آپ کا وضوٹوٹ گیا، اس لئے کہ یہ حکم ہے اور حکم شارع لگا سکتے ہیں، غیر شارع نہیں لگا سکتے ہیں، اس لئے انہوں نے حکم نہیں لگایا؛ بلکہ واقعہ بیان کیا یا رسول اللہ آپ تو سوگئے تھے مقصد یہی تھا کہ سونے سے تو وضوٹوٹ جاتا ہے تو پھر آپ نے بغیر وضو کئے نماز کو باقی کیسے رکھا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: عبداللہ وضو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو پہلو کے بل سوجائے یعنی مطلقا نوم ناقض نہیں ہے؛ بلکہ اس وقت ناقض وضو ہے جب کہ پہلو کے بل سوجائے اس لئے کہ جب انسان پہلو کے بل سوجاتا ہے تو اس کے مفاصل اور جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، اس حالت میں خروج ریح کا اندیشہ رہتا ہے، لیکن خروج ریح کا پتہ چلنا مشکل ہے، اس لئے شریعت نے ایسی نیند کو ہی ناقض وضو قرار دے دیا ہے۔

نقضِ وضو کی علت:

گویا اس حدیث میں ضابطہ بیان کر دیا گیا کہ جس نیند میں استرخاء مفاصل ہو وہ ناقض وضو ہے اور جس میں استرخاء مفاصل نہ ہو وہ ناقض وضو نہیں ہے، اسی حدیث سے امام صاحب نے ضابطہ بیان کیا کہ اگر ہیئت مسنونہ پر سوجائے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس صورت میں استرخاء مفاصل نہیں ہوتا ہے، اگر استرخاء مفاصل ہو تو آدمی ہیئت مسنونہ پر باقی نہیں رہے گا؛ بلکہ گر پڑے گا، گویا آپ ﷺ نے ابن عباس کو یہ بتایا کہ نیند کی ذات ناقض وضو نہیں ہے؛ بلکہ نیند کی وجہ سے جو استرخاء مفاصل ہوتا ہے وہ ناقض وضو ہے، میں سجدے کی حالت میں سویا تھا اس میں استرخاء مفاصل نہیں ہوتا ہے لہٰذا ہمارا وضو نہیں ٹوٹا، یہ حدیث امام صاحب کی بہت واضح دلیل ہے کہ ہیئت نماز پر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

دوسری روایت: انس بن مالک کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کے صحابہ کبھی نماز کے انتظار میں بیٹھے بیٹھے سوجاتے تھے اور جب نماز کھڑی ہوتی تھی تو اٹھ کر نماز شروع کر دیتے تھے وضو نہیں کرتے تھے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی انسان اپنا مقعد زمین سے لگا کر سوجائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، یہ امام شافعی کی دلیل ہے؛ لیکن ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس ہیئت پر سونے سے بھی استرخاء مفاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے وضو نہیں ٹوٹا، اب دونوں روایت میں کوئی تعارض نہ رہا، لہٰذا یہ روایت ہماری بھی دلیل ہے۔

قال أبو عيسیٰ: عجیب بات ہے ابوخالد دالانی کی حدیث پر امام ترمذی نے کوئی حکم نہیں لگایا کہ کس درجہ کی حدیث ہے، بس صرف وفی الباب کہہ کر گزر گئے اور دوسری حدیث امام ترمذی کے خیال کے مطابق ان کے موافق ہے اس لئے اس پر هذا حديث حسن صحيح کا حکم لگایا ہے، امام ترمذی، عبداللہ بن مبارک کا قول اپنے مسلک کی تائید میں پیش کر رہے ہیں کہ جو شخص زمین سے مقعد لگائے ہوئے سو جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

امام ترمذی کا اعتراض:

وقد روىٰ حديث ابن عباس سے امام ترمذی ابوخالد دالانی کی روایت جو احناف کی موید ہے اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ عبداللہ بن عباس کی اس روایت کو قتادہ کے دوسرے شاگرد سعید بن ابی عروبہ نے بھی روایت کیا ہے، حضرت ابن عباس سے ان کے قول کو یعنی فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله یہ ابن عباس کا قول ہے، حضور کا قول نہیں ہے، یعنی یہ روایت موقوف ہے، مرفوع نہیں ہے، گویا اس میں اختلاف ہو گیا کہ یہ روایت مرفوع ہے یا موقوف ہے، سعید بن عروبہ موقوفاً روایت کرتے ہیں اور ابوخالد دالانی مرفوعاً روایت کرتے ہیں۔

دوسرا اعتراض: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابوخالد دالانی نے قتادہ اور ابن عباس کے درمیان ابوالعالیہ کا واسطہ ذکر کیا ہے جب کہ سعید بن عروبہ نے ابوالعالیہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے، گویا ابوخالد دالانی سے دو غلطی ہوئی ہے مرفوعاً روایت کیا ہے اور ابوالعالیہ کا واسطہ نقل کیا ہے جب کہ سعید بن عروبہ کی روایت موقوفاً ہے اور بلا واسطہ کے ہے۔

امام ابوداؤد کے اعتراضات:

امام ابوداؤد نے بھی اس حدیث پر تین اعتراضات کئے ہیں۔

پہلا اعتراض: ابوداؤد کہتے ہیں کہ ابوخالد کی یہ روایت منکر ہے اور منکر سے استدلال جائز نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض: یہ حدیث حضرت عائشہ کی صحیح حدیث کے خلاف ہے، حضرت عائشہ کی مرفوع روایت ہے تنام عيني ولا ينام قلبي (۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی نوم میں استرخاء مفاصل نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ ان کا دل بیدار رہتا ہے، پس جب استرخاء مفاصل نہیں ہوتا ہے تو وضو بھی نہیں ٹوٹے گا، ابوخالد دالانی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور کی نیند ناقض وضو ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس نے حضور کی نیند کے بارے میں سوال کیا تھا إنك قد نمت

(۱) صحیح بخاری، باب كان النبي ﷺ تنام، رقم الحدیث: ۳۵۶۹

کہ آپ تو سو گئے تھے، اسی سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ وضو پہلو کے بل لیٹ کر سو جانے سے ٹوٹتا ہے، گویا آپ نے اپنے نیند کے ناقض وضو نہ ہونے کے بارے میں یہ جواب دیا کہ میں پہلو کے بل لیٹ کر نہیں سویا تھا، اس لئے میرا وضو نہیں ٹوٹا اگر پہلو کے بل لیٹ کر سو جاتا تو وضو ٹوٹ جاتا، اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر حضور کی نیند مضطجعا ہوتی تو وضو ٹوٹ جاتا، حالانکہ انبیاء کی خصوصیات میں سے ہے کہ انبیاء کی نیند ناقض وضو نہیں ہے، گویا ابو خالد دالانی کی روایت حضرت عائشہ کی صحیح روایت کے معارض ہے، لہٰذا ابو خالد دالانی کی روایت حضرت عائشہ کی روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

تیسرا اعتراض: شعبہ نے بیان کیا ہے کہ قتادہ کا سماع ابو العالیہ سے صرف چار روایت میں ہے (۱) اور یہ روایت ان چار میں داخل نہیں ہے، پس اس روایت میں قتادہ کا سماع ابو العالیہ سے نہیں ہے، گویا دونوں کے درمیان کوئی واسطہ حذف کر دیا گیا ہے، لہٰذا یہ روایت منقطع ہے۔

ابوداؤد کے اعتراضات کے جوابات:

ہمیں پہلے ابوداؤد کے اعتراضات پر غور کرنا ہے کہ ان اعتراضات کی حقیقت کیا ہے؟ امام ابوداؤد نے اس حدیث کو منکر کہا ہے، ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اس حدیث پر منکر کی تعریف صادق آتی ہے یا نہیں؟ منکر حدیث کے لئے ضروری ہے اس کا راوی ضعیف ہو اور وہ ثقہ کی مخالفت کرتا ہو، غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یزید دالانی پر منکر کی یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے، اس لئے کہ یزید دالانی کی بڑے بڑے محدثین مثلا ابوحاتم رازی، یحییٰ بن معین، امام احمد، امام نسائی، علامہ ذہبی وغیرہ حضرات نے توثیق کی ہے، حاکم نے یہاں تک کہا ہے کہ ابو خالد کی عدالت کی گواہی ائمہ سلف نے دی ہے، پس معلوم ہوا کہ منکر کی پہلی شرط راوی کے ضعیف ہونے کی یہاں نہیں پائی جا رہی ہے، اور دوسری شرط کہ ضعیف راوی نے ثقہ کی مخالفت کی ہو، یہ شرط بھی نہیں پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ مخالفت کی صورت یہ ہے کہ دونوں میں اتنا تضاد ہو کہ ایک کا مان لینا دوسرے کے انکار کو مستلزم ہو، امام ابوداؤد خود ذکر کرتے ہیں کہ ابن عباس کی حدیث کا پہلا ٹکڑا إنك قد نمت

(۱) ترمذی میں ہے قال شعبة لم يسمع قتادة من أبي العالية إلا ثلاثة أشياء حديث عمر أن النبيﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس وبعد الصبح حتى تطلع الشمس وحديث ابن عباس عن النبيﷺ لا ينبغي لأحد أن يقول أنا خير من يونس بن متى وحديث على القضاة ثلاثة ، سنن الترمذي باب ما جاء في كراهية الصلاة ۱۸۳، ابوداؤد میں ہے قال شعبة إنما سمع قتادة من أبي العالية أربعة أحاديث حديث يونس بن متى وحديث ابن عمر في الصلاة وحديث القضاة ثلاثة وحديث ابن عباس حدثني رجال مرضيون منهم عمر وأرضاهم عندي عمر ابوداؤد باب الوضوء من النوم، رقم الحديث:۲۰۲

تک قتادہ کے تمام شاگرد بیان کرتے ہیں اور حدیث کا دوسرا ٹکڑا إن الوضوء لا يجب إلا على من نام مضطجعا اس کو بیان کرنے میں ابو خالد منفرد ہیں، قتادہ کے دوسرے شاگرد اس کو بیان نہیں کرتے، سوال یہ ہے کہ اگر یزید دالانی نے اس کو بیان کیا ہے اور قتادہ کے دوسرے شاگرد اس کو بیان نہیں کرتے ہیں تو اس میں کیا تضاد اور مخالفت ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ قتادہ کے دوسرے شاگرد اس ٹکڑے کو ذکر کرنے میں خاموش ہیں اور سکوت کسی چیز کی ضد نہیں ہوتی ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ ابو خالد ایک زائد چیز بیان کرتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے، لہٰذا ابو خالد کی روایت مثبت زیادت ہونے کی وجہ سے قابل قبول ہونی چاہئے، معلوم ہوا کہ نہ ابو خالد ضعیف ہیں اور نہ انہوں نے ثقہ کی مخالفت کی ہے، بس امام ابوداؤد کا اس حدیث پر منکر ہونے کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب:

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر یزید دالانی کے اس ٹکڑے کو مانتے ہیں تو حضرت عائشہ کی صحیح روایت تنام عيناي ولا ينام قلبي سے تعارض ہوجائے گا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ابوداؤد نے معنوی اعتراض کیا ہے، امام ابوداؤد محدث ہیں ان کا کام سند حدیث سے بحث کرنا ہے، معنی پر بحث کرنا فقہاء کا کام ہے، ابوداؤد کا یہاں معنوی اعتبار سے بحث کرنا ان کے دائرہ سے خارج ہے، اب ہمیں غور کرنا ہے کہ معنوی اعتبار سے تعارض ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ دونوں حدیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ یزید دالانی کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ عبداللہ بن عباسؓ نے نبی کریمؐ کے نیند کے بارے میں سوال کیا تھا اگر آپ جواب میں یہ فرمادیتے تنام عيني ولا ينام قلبي کی میری نیند ناقض وضو نہیں ہے تو آپ کا یہ جواب بالکل صحیح ہوجاتا، لیکن اس سے ابن عباس کو صرف نبی کریم کے نیند کا حکم معلوم ہوتا کہ حضور کی نیند ناقض وضو نہیں ہے، لیکن حضور نے یہ ارادہ کیا کہ ہم صرف اپنے نیند کے بارے میں ان کو نہ بتائیں بلکہ نیند کے سلسلے میں ایک عام ضابطہ بتادیں تاکہ تمام لوگوں کی نیند کا حکم معلوم ہوجائے، اس لئے آپ نے ابن عباس سے فرمایا کہ عبداللہ! تم میری نیند کو تو چھوڑو نیند کے بارے میں ایک ضابطہ یاد رکھو کہ جس نیند کے اندر استرخاء مفاصل ہو وہ نیند ناقض وضو ہے، اب مجھے چھوڑ دو اگر میرے علاوہ کوئی آدمی سجدے کی حالت میں سوجاتا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے استرخاء مفاصل نہیں پایا گیا اگر استرخاء مفاصل ہوتا تو وہ سجدے کی حالت میں نہیں رہتا بلکہ گر جاتا تو جب اس ہیئت پر سونے سے کسی اور آدمی کا وضو نہیں ٹوٹتا تو میرا وضو تو بدرجہ اولیٰ نہیں ٹوٹا، دیکھو حضور کے اس جواب سے ابن عباس کو سجدے کی حالت میں حضورؐ کے نیند کا حکم بھی معلوم ہوگیا اور دوسرے لوگوں کی نیند کا بھی حکم معلوم ہوگیا تنام عيني ولا ينام

قلبي سے یہ ضابطہ ان کو معلوم نہیں ہوتا، گویا آپ نے ابن عباس کو یہ بتایا کہ اگر کوئی شخص سجدے کی حالت میں سو جائے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ استرخاء مفاصل نہیں ہوا تو جب عام آدمی کا وضو نہیں ٹوٹتا تو میرا وضو بدرجہ اولیٰ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ میرا بھی استرخاء مفاصل نہیں ہوا اور اس لئے کہ میری نیند کسی بھی حالت میں ناقض وضو نہیں ہے، پس دونوں روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے، بلکہ آپ کے ارشاد میں حکمت اور جامعیت دونوں ہے، حضرت عائشہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ حضور کی نیند ناقض وضو نہیں ہے اور ابن عباس کی روایت سے نیند کے سلسلے میں ضابطہ کے معلوم ہونے کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ کا وضو اس لئے بھی نہیں ٹوٹا کہ استرخاء مفاصل نہیں ہوا، یاد رکھو اسباب میں تزاحم نہیں ہوتا ہے ایک چیز کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں، پس سجدے میں سونے سے وضو نہ ٹوٹنے کا دو سبب ہے ایک تو یہ کہ آپ کی نیند ناقض وضو نہیں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں آپ کا استرخاء مفاصل بھی نہیں ہوا۔

تیسرے اعتراض کا جواب:

ابوداؤد کہتے ہیں کہ ابوالعالیہ سے قتادہ کا سماع صرف چار حدیث میں ہے، اور یہ پانچویں حدیث ہے اس لئے روایت میں ضعف پیدا ہو گیا، ہمیں غور کرنا ہے کہ قتادہ کا سماع ابوالعالیہ سے پانچویں حدیث میں ہے یا نہیں؟ امام ترمذی یہ اعتراض نہیں کرتے ہیں اس لئے کہ ان کو معلوم ہے کہ پانچویں حدیث میں بھی سماع ثابت ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام ابوداؤد نے یہ اعتراض اپنے علم کی بنا پر کیا ہے، خود ترمذی جلد ثانی ص:۱۸۱ باب ما يقول عند الكرب ہے(۱) اس میں ہے عن قتادة عن أبي العالية عن ابن عباس، یہ پانچویں سند ہے اور اسی کی دوسری سند بھی امام ترمذی نے وہاں بیان کی ہے، اس کے بعد امام ترمذی کہتے هذا حديث حسن صحيح اگر سند میں انقطاع ہوتا تو امام ترمذی اس سند پر حسن صحیح کا حکم نہ لگاتے، اسی طرح مسلم شریف ۱/۹۴ میں معراج کی حدیث نقل کی ہے حدثنا شيبان عن عبد الرحمن عن قتادة قال سمعت أبا العالية (۲) یہ چھٹی حدیث ہے جس میں قتادہ کا ابوالعالیہ سے سماع ثابت ہو رہا ہے، پس امام ابوداؤد کا یہ اعتراض کہ قتادہ کا ابوالعالیہ سے سماع صرف چار حدیث میں ہے غلط ہو گیا، یہ کہا جا سکتا ہے کہ شعبہ نے اپنے علم کی بنا پر یہ بات کہی ہے، لیکن اگر شعبہ کو کوئی بات معلوم نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے حضرات کو بھی معلوم نہ ہو۔

---

(۱) ترمذي، باب ما يقول عند الكرب، رقم الحديث:۳۴۳۵

(۲) مسلم، باب اسراء برسول الله ﷺ، رقم الحديث:۲٦٦

امام ترمذی کے اعتراض کا جواب:

امام ترمذی کا ایک اعتراض تو یہ ہے کہ سعید بن عروبہ،قتادہ اور ابن عباس کے درمیان واسطہ ذکر نہیں کرتے ہیں اور یزید دالانی واسطہ ذکر کرتے ہیں، ہم کہتے ہیں اس میں کوئی تعارض نہیں ؛ بلکہ دونوں روایت میں تطبیق ممکن ہے،قتادہ نے پہلے ابوالعالیہ کے واسطہ سے روایت سنی تھی پھر بعد میں براہ راست عبداللہ بن عباس سے بھی سن لیا یعنی قتادہ کو یہ روایت واسطہ اور بلا واسطہ دونوں طرح حاصل ہے، مسلم کے مقدمہ میں اس کی بہت سی مثالیں امام مسلم نے دی ہیں کہ راوی کبھی واسطہ سے روایت کرتا ہے اور کبھی بلا واسطہ کے روایت کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ شروع میں واسطہ سے سنا پھر بعد میں بلا واسطہ کے سنا۔

اور اگر ترجیح کی صورت اختیار کی جائے تو یزید دالانی کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی اس لئے کہ یزید دالانی مثبت زیادت ہیں، ایک امر زائد کو ثابت کرتے ہیں اور سعید ابن عروبہ اس کی نفی کرتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہو جائے تو مثبت کو ترجیح ہوتی ہے، پس امام ترمذی کا یہ اعتراض بھی لغو ہو گیا۔

دوسرا اعتراض ہے کہ یزید دالانی اس کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور سعید بن عروبہ موقوفاً روایت کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ صحابی کبھی فتویٰ بیان کرتے ہوئے حدیث مرفوع کو اپنی طرف بیان کر دیتے ہیں اور جب حدیث کی صورت میں بیان کرتے ہیں تو قال رسول اللہ کہہ کر اس کو مرفوعاً بیان کر دیتے ہیں، پس ہم کہیں گے کہ کبھی ابن عباس نے فتویٰ کی شکل میں موقوفاً بیان کیا اور کبھی حدیث کی صورت میں مرفوعاً بیان کیا، لہٰذا موقوفاً اور مرفوعاً دونوں صحیح ہے، امام ترمذی کا یہ اعتراض بھی لغو ہو گیا۔

(۵۸) بابُ الوضوءِ مما غَيَّرَتِ النارُ

(۸۳) حدثنا ابنُ أبي عُمَرَ، نا سُفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن مُحمدِ بنِ عَمْرٍو، عن أبي سَلَمَةَ، عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهِ ﷺ: "الوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وَلَوْ مِنْ ثَوْرِ أَقْطٍ" قال: فقالَ له بنُ عبَّاسٍ: أَنَتَوَضَّأُ مِنَ الدُّهْنِ؟ أَنَتَوَضَّأُ مِنَ الْحَمِيْمِ؟ فقال أبو هريرة: يا ابنَ أخِي! إِذَا سَمِعْتَ حَدِيثاً عن النبيِّ ﷺ فَلَا تَضْرِبْ لَه مَثَلاً!

وفـي ا لبـابِ: عـن أمِّ حَبِيْبَةَ، وأمِّ سَـلَـمَةَ، وزَيـدِ بنِ ثَابِتٍ، وأبي طَلْحَةَ، وأبي أيوبَ، وأبي مُوسىٰ.

قـال أبـو عيسٰـى: وقَدْ رَأى بَعضُ أهلِ العِلْمِ الوُضُوَ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ، وأكْثَرُ أهلِ العِلْمِ مِنْ أصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتَّابِعِينَ ومَنْ بَعْدَهُم عَلٰى تَركِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ ا لنَّارُ.

آگ سے پکی ہوئی چیز سے وضوٹوٹنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۸۳) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ آگ پر پکی ہوئی چیز سے وضو کرنا ضروری ہے، چاہے وہ پنیر کا ٹکڑا ہو، حضرت ابن عباس نے ان سے سوال کیا: اگر ہم بدن پر تیل لگائیں یا گرم پانی استعمال کریں تو کیا ہم وضو کریں گے؟ حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا بھتیجے! جب تم حضور کی حدیث سنو تو اس کے مقابلے میں مثال مت بیان کرو۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: بعض علماء (حضرت ابو ہریرہ، ابن المنذ روغیرہ) نے وضو کو واجب کہا ہے ان چیزوں سے جن کو آگ نے بدل دیا ہے اور اکثر صحابہ اور بعد کے علماء کی رائے یہ ہے کہ ما غیرت النار سے وضو واجب نہیں۔

تشریح: حدیث کے ظاہر سے تو معلوم ہوتا ہے مـمـا مست النـار سے وضوٹوٹ جاتا ہے، لیکن بعد میں صحابہ کا اجماع ہوگیا کہ وضو نہیں ٹوٹتا ہے، علامہ نووی کے حوالے سے حافظ نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے کہ شروع میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا، بعض صحابہ ناقض وضو مانتے تھے جیسے حضرت ابن عمر، ابی طلحہ، زید بن ثابت، حضرت عائشہ وغیرہ اور اکثر صحابہ مـما مست النار سے وضو کے قائل نہیں تھے، لیکن بعد میں ناقض وضو ماننے والے صحابہ نے اپنی رائے سے رجوع کرلیا، گویا بعد میں تـرك الـوضـو مـما مست النار پر صحابہ کا اتفاق ہوگیا(۱) امام مالک نے موطا میں خلفاء راشدین سے تـرك الـوضـو مما مست النار کو نقل کیا ہے(۲)؛ چونکہ بعض حضرات مـما مستالنار کو ناقض وضو مانتے ہیں، اس لئے امام ترمذی نے دو باب میں علیحدہ علیحدہ دونوں کے دلائل کو ذکر کیا ہے، جو حضرات مـمـا مست النار کو ناقض وضو مانتے ہیں ان کی دلیل پہلے باب کی روایت ہے، الـوضـو مما مست النار کہ مما مست النار سے وضو کرنا چاہئے

(۱) قـال الـنـووي كان الخلاف فيه معروفا بين الصحابة والتابعين ثم ا ستقر ا لاجماع على أنه لا وضوء مما مست النار فتح الباري باب من لم يتوضأ من لحم الشأة والسويق ۳۲۹/۱

(۲) موطا مالك ، باب ترك الوضوء مما مست النار، رقم الحديث:۷۳—۷۷

اگر چہ پنیر کا ٹکڑا ہی کیوں نہ کھایا ہو، ابن عباس نے جب یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ سے سنی تو انہوں نے اعتراض کیا اگر ہم گرم تیل بدن پر لگائیں تب بھی وضو کرنا پڑے گا؟ کیا گرم پانی کے استعمال کے بعد بھی وضو کرنا پڑے گا؟ اعتراض سن کر حضرت ابو ہریرہ خفا ہو گئے، ابن عباس چونکہ عمر میں چھوٹے تھے اس لئے شفقتاً کہا اے بھتیجے جب حضور کی کوئی حدیث سنو تو اس کے مقابلے میں کوئی مثال مت بیان کرو یعنی عقلی دلیل کے ذریعہ اس کو مت توڑ دو، حالانکہ ابن عباس کا مقصد عقلی دلیل کے ذریعہ حدیث کو توڑنا نہیں تھا؛ بلکہ ان کے کہنے کا حاصل یہ تھا کہ حدیث سر آنکھوں پر، لیکن آپ نے اس کا مطلب صحیح نہیں سمجھا، حدیث کا مطلب یہ کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے استعمال کے بعد وضو کر لینا چاہئے یعنی مستحب ہے واجب نہیں ہے، جو آپ سمجھ رہے ہیں۔

مخالف روایت کے جوابات:

(ا) پہلے باب کی روایت جمہور کے خلاف ہے، اس لئے جمہور نے اس کے مختلف جوابات دئے ہیں، ایک جواب یہ ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے ابن شہاب زہری کی یہی تحقیق ہے، اور دلیل اس کی ابوداؤد اور نسائی کی روایت ہے، حضرت جابر سے كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضو مما مست النار (۱) کہ آپ کا آخری حکم مما مست النار سے ترک وضو کا ہے، معلوم ہوا کہ مما مست النار سے وضو کا حکم منسوخ ہو گیا ہے۔

ابوداؤد کا اعتراض:

لیکن ابوداؤد نے اس حدیث پر اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کو ناسخ ماننا درست نہیں ہے، اس لئے کہ امرین میں کئی احتمال ہے ایک احتمال یہ ہے کہ امر سے مراد واقعہ ہو، امر کے معنی جس طرح حکم کے آتے ہیں جس کی جمع اوامر آتی ہے اسی طرح امر کے معنی شان اور قصہ کے بھی آتے ہیں اس کی جمع امور آتی ہے ایسا ہوسکتا ہے کہ یہاں امر کے معنی قصہ کے ہوں اور حضرت جابر کی یہ روایت مختصر ہو، اس تفصیلی روایت کا جس کو امام ترمذی نے دوسرے باب میں نقل کیا ہے کہ ایک انصاریہ کے یہاں آپ تشریف لے گئے اور کھجور اور بکری کا گوشت تناول فرمایا اور وضو کر کے ظہر کی نماز پڑھی اور نماز کے بعد واپس تشریف لائے اور بچا ہوا کھانا لایا گیا اور آپ نے نوش فرمایا اور بغیر وضو کے عصر کی نماز پڑھائی، امام ابوداؤد کہتے ہیں آخر الامرین سے مراد یہی خاص واقعہ ہے، اس واقعہ میں آپ کا آخری عمل ترک وضو کا ہے، اس سے نسخ کہاں ثابت ہوتا ہے؟ ہوسکتا ہے کہ آپ نے اس کے بعد مما مست النار سے وضو کا حکم دیا ہو۔

(۱) سنن أبي داؤد، باب في ترك الوضوء مما مست النار، رقم الحديث:۱۹۲

ابن حزم کا جواب:

ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ ابوداؤد کا وہم ہے اور آگے کہتے ہیں إن بعض الظن إثم یعنی یہ ان کا نرا وہم ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے، امام ابوداؤد کے اس احتمال کا ایک جواب امام بخاری نے دیا ہے جس کو حافظ نے فتح الباری میں نقل کیا ہے کہ حضور کی وفات کے بعد سعید بن حارث نے حضرت جابر سے پوچھا کہ کیا ما مست النار ناقض وضو ہے؟ تو حضرت جابر نے فرمایا کہ نہیں یہ ناقض نہیں ہے(۱) اگر بعد میں آپ ﷺ مما مست النار سے وضو کا حکم دیتے تو حضرت جابر کیسے اس کے خلاف فتویٰ دے سکتے تھے، اسی طرح حضرت جابر کہتے ہیں کہ میں نے آگ سے پکی ہوئی چیز حضور، ابوبکر، عمر، عثمان، علی کے ساتھ کھایا کسی نے وضو نہیں کیا (۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں سوال و جواب مذکور ہے کہ کسی نے حضرت جابر سے پوچھا کہ مما مست النار سے وضو ٹوٹ جاتا ہے؟ تو انہوں نے انکار کیا، لہٰذا ابوداؤد کا یہ احتمال توجيه القول بما لا يرضى عنه القائل کی قبیل سے ہے، پس ابوداؤد کی یہ بات صرف وہم ہے، جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

آخر الامرین کی مراد:

یہ کہنا کہ آخر الامرین سے مراد اس خاص واقعے میں آخری فعل آپ کا ترک وضو تھا، یہ بھی غلط ہے، اس معاملے میں بہت واضح روایت مسند احمد میں اسی انصاریہ کا واقعہ ہے کہ حضور کے پاس گوشت لایا گیا پھر آپ نے تناول فرمانے کے بعد پیشاب کیا اور وضو کیا پھر نماز پڑھائی، پھر واپس تشریف لائے، بچا کھچا کھایا اور بغیر وضو کے عصر کی نماز پڑھائی (۳) اس تفصیلی روایت پر نظر ڈالنے سے ابوداؤد کی بات بالکل غلط معلوم ہوتی ہے؛ کیوں کہ یہاں یہ بات معلوم ہوگئی کہ ظہر کے وقت پیشاب کی وجہ سے وضو کیا تھا گوشت کی وجہ سے نہیں، پس ابوداؤد کا احتمال عقل سے بعید ہے۔

حضرت جابر کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ زندگی میں آخری معاملہ حضور کا ترك الوضو مما مست النار تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وضو مما مست النار منسوخ نہ ہوتا تو یہ بات خلفاء راشدین پر مخفی نہ رہتی؛ حالانکہ یہ چاروں صحابہ؛ بلکہ تمام صحابہ حضور کی وفات کے بعد ترك الوضو مما مست النار کے قائل تھے، اس لئے آخر الامرین کے معنی

---

(۱) فتح الباري تعليق ابن باز، باب المنديل، رقم الحديث:۵۴۵۷

(۲) مصنف میں یہ مذکور ہے: عن جابر بن عبد الله قال أكلت مع رسول الله ومع أبي بكر وعمر وعثمان وخبزا ولحما فصلوا ولم يتوضؤوا، مصنف ابن أبي شيبة، باب من كان لا يتوضأ مما مست النار، رقم الحديث:۵۲۱

(۳) مسند احمد، باب مسند جابر بن عبد الله، رقم الحديث:۱۵۵۵۲

ہوں گے حضور کے دو حکم میں آخری حکم ترک الوضو مما مست النار کا تھا۔

(۲) امام بیہقی نے عثمان دارمی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جب دو حدیثوں میں تعارض ہو اور ترجیح کی کوئی شکل نہ ہو تو اس تعارض کو ختم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ حضور کی وفات کے بعد صحابہ کے عمل کو دیکھا جائیگا جس پر صحابہ کا عمل ہے وہ حدیث معمول بہا ہے اور جس پر صحابہ کا عمل نہیں ہے وغیر معمول بھا ہے؛ کیوں کہ صحابہ سب سے زیادہ احادیث کو سمجھنے والے تھے، اگر صحابہ کے درمیان اختلاف ہو تو خلفاء اربعہ کے جہت کو ترجیح ہوگی اگر خلفاء اربعہ میں بھی اختلاف ہو تو حضرات شیخین کے عمل کو دیکھا جائے گا اور ان کے عمل کو بقیہ صحابہ کے عمل پر ترجیح دی جائیگی۔(۱)

امام دارمی فرماتے ہیں کہ خلفاء کا عمل ترك وضو مما مست النار کا رہا، جیسا کہ موطا امام مالک کے حوالے سے نقل کیا گیا، معلوم ہوا کہ مما مست النار سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

(۳) توضوأ مما مست النار میں وضو کے لغوی معنی مراد ہے، کیوں کہ وضو کے بہت سے معانی آتے ہیں وضو کا اطلاق وضوء نوم پر بھی ہوتا ہے، وضو علی الوضو کو بھی وضو کہا جاتا ہے، اسی طرح کلی کرنا اور ہاتھ دھونے کو بھی وضو کہا جاتا ہے جیسا کہ ترمذی ثانی میں ہے کہ حضور نے ما مست النار کھا کر کلی کیا اور ہاتھ دھویا اور بچی ہوئی تری کو منھ پر پھیرا اور کہا یا عکراش هذا وضوء ما مست النار (۲) اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے مگر دوسری روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے جیسے حضرت سلمان کی روایت ہے بركة الطعام الوضو قبله والوضو بعده (۳) یہاں وضو کے لغوی معنی ہی مراد ہے، شرعی معنی مراد نہیں ہے، اسی طرح وضو ناقص کو بھی وضو کہا جاتا ہے، جیسے حضرت علی نے چہرے، ہاتھ، سر کا مسح کیا اور کہا هذا وضو من لم يحدث (۴) یہ غیر محدث کا وضو ہے، دیکھو اس کو بھی وضو کہا ہے؛ حالانکہ یہ وضو ناقص ہے، حضرت معاذ سے یہ روایت ہے کہ ہم لوگ ہاتھ دھونے اور کلی کرنے کو وضو سمجھتے تھے، یہ طبرانی کی روایت ہے، لہٰذا یہاں بھی وضو سے لغوی معنی یعنی کلی کرنا اور ہاتھ دھونا مراد ہے۔

---

(۱) وحكى البيهقي عن عثمان الدارمي أنه قال لما اختلفت أحاديث الباب ولم يتبين الراجح منها نظرنا إلى ما عمل به خلفاء الراشدين بعد النبي ﷺ فرجحنا به أحد الجانبين فتح الباري، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق ۱/۳۲۹ المكتبة الشاملة

(۲) ترمذی، باب ماجاء في التسمية في الطعام، رقم الحديث:۱۸۴۸، المعجم الكبيرباب عوف أبو الشبل۱۸/۸۲، رقم الحديث:۱۵٤ المكتبة الشاملة

(۳) سنن ابی داؤد، باب غسل اليد قبل الطعام، رقم الحديث:۳۷٦۱

(۴) كنز العمال، باب فرائض الوضوء، رقم الحديث:۲٦۹٤۹

(۴) علامہ خطابی کہتے ہیں توضأ مما مست النار میں وضو کے شرعی معنی ہی مراد ہیں، لیکن یہ امر وجوب کے لئے نہیں، استحباب کے لئے ہے یعنی مما مست النار کے بعد وضو کرنا مستحب ہے، واجب نہیں۔

(۵) ایک ہے وضو اور ایک ہے طہارت دونوں میں فرق ہے، وضو کا تعلق وضاءت سے ہے، وضاءت کے معنی نورانیت کے ہیں یعنی قیامت کے دن اعضاء وضو میں نور ہوگا اور اسی نور کی وجہ سے آپ اپنی امت کو پہچانیں گے اور طہارت کے معنی پاکی کے ہیں اور پاکی نماز کے لئے شرط ہے، اب روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ مما مست النار کی وجہ سے طہارت تو ختم نہیں ہوتی، لیکن وضاءت اور نورانیت ختم ہو جاتی ہے یعنی مما مست النار کے بعد اسی وضو سے نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن اگر ہم چاہیں کہ وضاءت اور نورانیت لوٹ جائے تو وضو کر لینا چاہئے۔

(٦) حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ وضو مما مست النار کا حکم خواص کے لئے ہے، خواص کی بڑی ذمہ داری ہوتی ہے خواص کو چاہئے کہ استحباب پر بھی عمل کریں۔

وضو مما مست النار کی حکمت:

(۱) حضرت شاہ صاحب نے مما مست النار سے وضو کو مستحب قرار دیا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو کر لینا چاہئے؛ کیوں کہ آگ یہ اللہ تعالیٰ کے غضب کا مظہر ہے اور نماز پڑھنا جمال کو حاصل کرنے کے لئے ہے اور دونوں میں تضاد ہے اس لئے مظہر غضب کو دور کر لینا چاہئے، تاکہ مظہر جمال کا حصول ہو سکے۔

(۲) حضرات ملائکہ کھاتے پیتے نہیں ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو نور سے بنایا ہے آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد فرشتہ سے مناسبت ختم ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ فرشتہ نور ہے اور یہ نار ہے، دونوں ایک دوسرے کی ضد ہے اللہ تعالیٰ سے قربت کے لئے فرشتوں کو ذریعہ بنانا بہتر ہے اس لئے آگ کو دور کرنے کے لئے وضو کرنا چاہئے تاکہ فرشتوں سے مناسبت ہو جائے۔

(٥٩) بابُ في تركِ الوضوءِ مما غيرتِ النَّارُ

(٨٤) حدَّثَنا ابنُ أبي عَمَرَ، نا سُفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، نا عبدُ اللّٰهِ بنُ مُحمدِ بنِ عَقيلٍ، سِمِعَ جَابِراً قَالَ سفيانُ: وحدثنا محمدُ بنُ المنكَدرِ، عن جابرٍ قال: خَرَجَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ

وأنَـا مَعَه، فَدَخَلَ عَلى امْرَأَةٍ مِنَ الأَنْصَارِ فَذَبَحَتْ لَه شَاةً فَأَكَلَ وأَتَتْهُ بِقِنَاعٍ مِنْ رُطَبٍ، فَأَكَلَ مِـنْـهُ، ثُـمَّ تَـوَضَّـأَ لِـلـظُّهْـرِ وصَلّى، ثُمَّ انْصَرَفَ، فأَتَتْهُ بِعُلاَلَةٍ مِنْ عُلاَلَةِ الشَّاةِ، فَأَكَلَ ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

وفي ا لبابِ: عن أبي بَكْرِ الصِّدِّيْقِ، ولاَ يَصِحُّ حديثُ أبي بكرٍ في هذا مِنْ قِبَلِ إسْنَاده إنَّـمـا رَوَاهُ حُسَـامُ بـنُ مِـصَكٍ، عـنِ ابنِ سِيْرِيْنَ، عن ابنِ عباسٍ، عن أبي بكرٍ الصديقِ، عن الـنبـيِ ﷺ والصَّحيحُ إنَّما هو عنِ ابنِ عباسٍ عن النبيِ ﷺ، هكذَا رَوَاهُ الحُفَّاظُ، وَرُوِيَ مِنْ غَيْـرِ وَجْـهٍ عـن ابنِ سِيْرِيْنَ عن ابنِ عباسٍ عن النبيِ ﷺ، وَرَوَاهُ عَطَاء بنُ يَسَارٍ، وعِكْرَمَةُ، ومـحمدُ بنُ عَمْرِو بنِ عَطَاءٍ، وعلِيٌّ بنُ عبدِ اللّٰهِ بنِ عبَّاسٍ، وغَيْرُ وَاحِدٍ، عن ابنِ عباسٍ، عن النبيِّ ﷺ وَلَمْ يَذْكُرُوْا فِيْهِ، عَنْ أبي بكرٍ الصِّديق وهٰذا أَصَحُّ.

وفـي البـابِ: عَـنْ أَبـي هُرَيْرَةَ، وابنِ مسعودٍ، وأبي رافِعٍ، وأُمِّ الْحَكَمِ، وعَمْرو بنِ أَمَيَّةَ وَأُمِّ عَامِرٍ وسُوَيْدِ بنِ النُّعْمَانِ، وأُمِّ سَلَمَةَ.

قـال أبـو عيسٰى: والـعَـمَـلُ عـلـى هـذا عـنـد أَكْثَرِ أهلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، والتَّـابِـعِيْـنَ وَمَـن بَعْدَهُمْ مِثْلُ: سُفْيَانَ، وابنِ المُبَارَكِ والشَّافِعِيِّ وأحمدَ وإسحَاقَ: رَأَوْا تَرْكَ الْـوضُـوْءِ مِـمَّـا مَسَّتِ النَّارُ، وهٰذا آخِرُ الأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ، وَكَأَنَّ هٰذا الحديثَ نَاسِخٌ لِلحَدِيْثِ ا لأَوَّلِ: حَدِيْثِ الُوضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ.

آگ پر پکی ہوئی چیز سے وضو نہ ٹوٹنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۸۴) حضرت جابر فرماتے ہیں: نبی ﷺ ایک انصاری کے گھر تشریف لے گئے اور میں آپ کے ساتھ اس انصاریہ کے گھر پہونچا، اس خاتون نے آپ کے لئے ایک بکری ذبح کی، آپ نے تناول فرمایا، پھر اس عورت نے تازہ کھجوروں کی ایک تھال آپ کے روبرو پیش کی، پس آپ نے اس میں سے بھی کھایا، پھر آپ نے وضو کر کے ظہر کی نماز پڑھائی، پھر آپ لوٹ آئے، پھر اس خاتون نے بکری کا باقی ماندہ پیش کیا آپ نے تناول فرمایا، پھر آپ نے عصر کی نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

اور باب میں حضرت ابوبکر کی حدیث ہے اوراس کی سند صحیح نہیں ہے، اس حدیث کو حسام بن مصک روایت کرتے ہیں، ابن سیرین سے وہ ابن عباس سے وہ حضرت ابوبکر سے وہ نبی کریم سے اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ ابن عباس کی روایت ہے (یعنی حسام نے جو حضرت ابوبکر کا واسطہ بڑھایا ہے وہ صحیح نہیں ہے) اس حدیث کو بڑے محدثین نے اسی طرح روایت کیا ہے اور ابن سیرین سے یہ حدیث متعدد طرق سے روایت کی گئی ہے اور وہ ابن عباس سے وہ نبی کریم سے روایت کرتے ہیں اوراس کو عطا بن یسار، عکرمہ، محمد بن عمرو اور علی بن عبداللہ بن عباس وغیرہ ابن عباس سے وہ حضور سے روایت کرتے ہیں اوران حضرات نے اس حدیث کی سند میں حضرت ابوبکر کا تذکرہ نہیں کیا ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے، اور باب میں حضرت ابوہریرہ وغیرہ کی حدیثیں بھی ہیں (چونکہ وفی الباب میں ایک حدیث کا حوالہ دینے کے بعداس کی سند پر بحث شروع کردی تھی اور طویل فاصلہ ہوگیا تھا اس لئے وفی الباب مکرر لائے ہیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں اس پر اکثر صحابہ، تابعین اور بعد کے علماء مثلاً سفیان ثوری اور ابن المبارک شافعی احمد، اسحاق (احناف) کا عمل ہے، یہ حضرات مامست النار سے ترک وضو کے قائل ہیں اور یہی آپ ﷺ کا آخری عمل ہے، گویا یہ حدیث پہلے باب کی حدیث جو مامست النار سے وضو کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہے کے لئے ناسخ ہے۔

قوله: فدخل على إمرأة من الأنصار: انصاریہ نے پہلے سے آپ کی دعوت نہیں کی تھی آپ بن بلائے تشریف لے گئے تھے، معلوم ہوا کہ اگر کسی کے یہاں بغیر بلائے جانے پر ان کو گرانی نہ ہو؛ بلکہ خوشی ہو تو بغیر بلائے بھی جاسکتے تھے۔

قوله: وفي الباب عن أبي بكر الخ: ترک وضو مما مست النار کی روایت حضرت ابوبکر سے بھی مروی ہے اوراس سلسلے کی روایت جو حضرت ابوبکر سے منقول ہے وہ سند کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے راوی حسام بن مصک ہیں جو ابن سیرین سے روایت کرتے ہیں وہ ابن عباس سے اور وہ حضرت ابوبکر سے، حسام بن مصک تنہا مدار سند حضرت ابوبکر کو قرار دیتے ہیں، اس کے علاوہ تمام حفاظ راوی مدار سند حضرت ابن عباس کو قرار دیتے ہیں۔

(٦٠) بابُ الوضوءِ من لحومِ الإبلِ

(٨٥) حدثنا هَنَّادٌ، نا أبو مُعَاوِيَةَ، عن الأعْمَشِ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عبدِ اللّٰهِ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبي ليلى، عن البَرَاءِ بنِ عازِبٍ، قال: سُئِلَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ عن الوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ

الإِبِلِ فَقَالَ: "تَوَضَّؤا مِنْهَا" وَسُئِلَ عن الوُضُوءِ مِن لُحُوْمِ الغَنَمِ فَقَالَ: "لَا تَتَوَضَّؤُوا مِنْهَا"

وفي البابِ: عن جَابِرِ بنِ سَمُرَةَ، وأُسَيْدِ بنِ حُضَيْرٍ.

قال أبو عيسٰى: وقَدْ رَوَى الحَجَّاجُ بنُ أَرْطَاةَ هٰذا الحديثَ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عبدِ اللّٰهِ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبي لَيْلٰى، عن أُسَيْدِ بنِ حُضَيْرٍ، والصَّحِيْحُ حَديثُ عبدِ الرحمنِ بنِ أبي لَيْلٰى، عنِ البَرَاءِ بنِ عَازِبٍ—وهُوَ قَوْلُ أحمدَ وإِسْحَاقَ— وَرَوَى عُبَيْدَةُ الضَّبِّيُّ، عن عبدِ اللّٰهِ بن عبدِ اللّٰهِ الرَّازِيِّ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبي لَيلٰى، عن ذِي العزَّةِ.

ورَوَى حَمَّادُ بنُ سَلَمَةَ هٰذَا الحديثَ، عنِ الحجَّاجِ بنِ أَرْطَاةَ، فَأَخْطَأَ فِيْهِ، وقَالَ: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عبدِ الرحمنِ بنِ أبي لَيْلٰى، عن أَبِيْهِ، عن أُسَيْدِ بنِ حُضَيْرٍ، والصحيحُ عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عبدِ اللّٰهِ الرَّازِيِّ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبي لَيلٰى، عن البَرَاء بنِ عَازِبٍ.

قَالَ إِسْحَاقُ: أَصَحُّ مَا في هٰذا البابِ حَدِيْثَانِ عن رسولِ اللّٰهِ ﷺ: حديثُ الْبَرَاءِ، وحديثُ جَابِرِ بنِ سَمُرَةَ.

اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کا حکم

ترجمہ: حدیث (۸۵) براء بن عازب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اونٹ کے گوشت سے وضو کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس سے وضو کرو اور بکری کے گوشت سے وضو کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا اس سے وضو مت کرو۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حجاج بن ارطاۃ، عبداللہ بن عبداللہ سے وہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے وہ اسید بن حضیر سے روایت کرتے ہیں (یعنی حجاج بن ارطاۃ مدار سند اسید بن حضیر کو قرار دیتے ہیں) صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی براء بن عازب سے ہے، اور یہی امام احمد اور امام اسحاق کا قول ہے (حدیث کی تیسری سند) اور عبیدہ ضبی نے یہ حدیث عبداللہ بن عبداللہ سے وہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے وہ ذی العزہ سے روایت کی ہے اور حماد بن سلمہ نے یہ حدیث حجاج بن ارطاۃ سے روایت کی ہے، پس حماد نے استاذ کا نام لینے میں غلطی کی ہے، وہ کہتے ہیں حجاج روایت کرتے ہیں عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے وہ اپنے والد سے وہ اسید بن حضیر سے، صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث عبداللہ

بن عبداللہ رازی کی ہے وہ روایت کرتے ہیں عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے وہ براء بن عازب سے، اسحاق بن راہویہ نے فرمایا اس باب میں نبی کریم سے دو حدیثیں ثابت ہیں ایک براء بن عازب کی دوسری جابر بن سمرہ کی۔

فقہاء کے مذاہب:

جمہور صحابہ، ائمہ ثلاثہ، جمہور تابعین کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، امام احمد، اسحاق بن راہویہ، شوافع میں ابن منذر، ابن خزیمہ، امام نووی، امام بیہقی وغیرہ کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، امام بیہقی امام شافعی کا مقولہ نقل فرماتے ہیں کہ اونٹ کے بارے میں اگر صحیح سند سے حدیث معلوم ہو جائے تو میں بھی نقض وضو کا قائل ہو جاؤں گا، امام بیہقی اس کے بعد نقل کرتے ہیں کہ دو روایت صحیح سند سے اونٹ کے گوشت کے ناقض وضو ہونے کے سلسلے میں ثابت ہے ایک روایت جابر بن سمرہ کی اور ایک حضرت براء بن عازب کی اس لئے امام بیہقی ناقض وضو ہونے کے قائل ہیں۔

اختلاف کی بنیاد:

اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ما مست النار کے عموم میں لحوم ابل داخل ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ ما مست النار کے عموم میں لحوم ابل بھی داخل ہے، کیوں کہ آگ کی پکی ہوئی چیزوں میں جس طرح دیگر جانور کا گوشت ہے اسی طرح اونٹ کا گوشت بھی ہے، پس جو حکم ما مست النار کا ہے وہی حکم لحول ابل کا بھی ہوگا لیکن امام احمد وغیرہ کہتے ہیں کہ لحوم ابل ما مست النار سے مستثنیٰ ہے، لحوم ابل ما مست النار کا فرد نہیں ہے اس لئے کہ ما مست النار کے ناقض وضو نہ ہونے کی علت ما مست النار ہے اور لحوم ابل میں علت لحوم ابل ہے جب علت میں فرق ہوا تو حکم میں بھی فرق ہوگا، علامہ ابن القیم اپنے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ سمجھنا کہ لحوم ابل ما مست النار میں داخل ہے غلط ہے کیوں کہ امام احمد کے نزدیک اونٹ کا گوشت کچا کھائے یا پکا ہوا کھائے دونوں صورت میں وضو ٹوٹ جاتا ہے اگر یہ ما مست النار میں داخل ہوتا ہے تو صرف پکا ہوا کھانے سے وضو ٹوٹتا کچا کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، معلوم ہوا کہ لحوم ابل سے وضو ٹوٹنے کی علت لحوم ابل ہے ما مست النار نہیں ہے۔

دلائل: جمہور کی دلیل وہی ہے جو ما مست النار میں بیان کی گئی کہ آپ نے آگ سے پکی ہوئی چیز کھائی اور بغیر وضو کے نماز پڑھی، امام احمد کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ ابن القیم فرماتے ہیں کہ توضؤا من لحوم الابل یہ مطلق

ہے نہ کچے کی قید ہے نہ پکے ہوئے کی قید ہے، لہٰذا اس کو اطلاق ہی پر باقی رکھا جائیگا، خواہ کچا گوشت کھائے یا پکا ہوا گوشت کھائے، حدیث کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورت میں وضوٹوٹ جائیگا۔

امام احمد دلیل کا جواب:

اگر حدیث کے اطلاق کا یہی مطلب ہے جو ابن قیم بیان کرتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ حدیث میں کھانے کا بھی ذکر نہیں ہے، مطلق ہے توضأ من لحوم الإبل اس اطلاق کا تقاضہ تو یہ ہے کہ لحوم ابل چھونے سے بھی وضوٹوٹ جانا چاہئے اگر اس کا اطلاق کچے اور پکے دونوں گوشت کو شامل ہے تو اس کا اطلاق لحوم ابل کے چھونے کو بھی شامل ہے، لہٰذا چھونے سے بھی وضوٹوٹ جانا چاہئے، حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں، علامہ ابن القیم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جب اس طرح کی بات بولی جاتی ہے تو عرف عام میں اس کے معنی کھانے کے ہی لیتے ہیں، لہٰذا توضواء من لحوم کا عرف عام میں مطلب ہے اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کرو، کیوں کہ لحوم ابل، کھانے کی چیز ہے گویا ہم نے کھانے کی قید عرف کی وجہ سے لگائی ہے، لیکن جمہور کہتے ہیں جب یہ بات ہے تو عرف عام پکا ہوا گوشت کھانے کا ہے کچا گوشت کھانے کا نہیں ہے، لہٰذا اگر آپ عرف کی وجہ سے کھانے کی قید لگاتے ہیں تو عرف کی وجہ سے پکے ہوئے کی بھی قید ہونی چاہئے کیوں کہ عرف عام میں پکا ہوا گوشت کھایا جاتا ہے کچا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، تو اب بات وہی ہوگئی کہ لحوم ابل ما مست النار کا ہی فرد ہے، کیوں کہ لحوم ابل سے ذہن جاتا ہے کھانے کی طرف، عرف میں پکے ہوئے گوشت کھانے کو ہی گوشت کھانا کہا جاتا ہے، لہٰذا یہ ما مست النار میں آ گیا اور جس طرح ما مست النار سے وضو کا حکم منسوخ ہو گیا لحوم ابل سے بھی وضو کا حکم منسوخ ہو گیا، اس کے علاوہ علماء نے باب کی حدیث کے مختلف جوابات دئے ہیں۔

(۱) لحوم ابل سے وضو کرنے کا مطلب وضو لغوی ہے، ہاتھ اور منھ دھونا کیوں کہ لحم ابل کے اندر دسومت اور چربی زیادہ ہوتی ہے اور کچھ بدبو بھی ہوتی ہے، لہٰذا اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد چکنا پن یا بدبو کو دور کرنے کے لئے کلی کر لینا چاہئے۔

(۲) لحوم ابل سے وضو کا حکم استحبابا ہے، وضو ضروری تو نہیں ہے البتہ مستحب ہے جیسا کہ ما مست النار میں ذکر کیا گیا کہ آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے سے فرشتوں سے مشابہت ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا مشابہت پیدا کرنے کے لئے وضو کر لینا چاہئے۔

(۳) یہ حکم خواص کے لئے ہے عام لوگوں کے لئے نہیں ہے۔

(۴) وضوووضاءت سے ماخوذ ہے، وضاءت کے معنی نورانیت کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ لحم ابل کھانے سے طہارت تو ختم نہیں ہوتی البتہ وضاءت ختم ہو جاتی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے:

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ توریت کے اندر لحوم ابل کو حرام کہا گیا ہے اس لئے تمام انبیاء بنی اسرائیل لحوم ابل کا استعمال نہیں کرتے تھے، وجہ اس کی یہ تھی کہ حضرت یعقوب کو عرق النساء کی بیماری ہوئی تو انہوں نے نذر مانی تھی کہ اگر اس بیماری سے نجات مل گئی تو جو میری محبوب غذا ہے اسے چھوڑ دونگا، اللہ تعالیٰ نے اس بیماری سے ان کو نجات دی، چنانچہ انہوں نے غور کیا کہ محبوب غذا کیا ہے؟ تو اونٹ کا گوشت ان کو محبوب تھا، چنانچہ اونٹ کے گوشت کو انہوں نے نذر کی وجہ سے اپنے اوپر حرام کرلیا، ان کی پیروی میں بنی اسرائیل کے تمام انبیاء نے حرام کرلیا اور اللہ تعالیٰ نے توریت میں بھی اس کو حرام فرمادیا، گویا انبیاء بنی اسرائیل پر اونٹ کا گوشت حرام تھا اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ سے حرمت ختم کردی تو امت محمدیہ کو بہت بڑی نعمت مل گئی لہٰذا اس نعمت کے شکرانے میں وضو کر لینا چاہئے۔

دوسری وجہ: جب انبیاء بنی اسرائیل پر حرام تھا اور امت محمدیہ پر حلال کر دیا گیا تو فطری طور پر دل میں شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ انبیاء بنی اسرائیل کے حاکم اللہ تعالیٰ ہیں اور دین محمدی کے حاکم بھی اللہ تعالیٰ ہیں جب حاکم اور شارع ایک ہیں تو اس حکم میں فرق کیوں ہے اس سے دل میں شک وشبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ جب حاکم ایک ہے تو دونوں کے لئے حرام ہونا چاہئے، اس لئے اس شبہ کو دور کرنے کے لئے وضو کر لینا چاہئے تاکہ وضو کی وجہ سے شک کا ازالہ ہو جائے کیوں کہ وضو سے جس طرح ظاہر بدن کی پاکی ہوتی ہے اسی طرح باطن کی بھی صفائی ہوتی ہے۔

قوله: قال أبو عيسىٰ: اوپر کی سند میں مدار سند براء بن عازب ہیں، لیکن حجاج بن ارطاۃ اس حدیث کو عبداللہ بن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں تو وہ مدار سند اسید بن حضیر کو قرار دیتے ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ جس نے اسید بن حضیر کو مدار سند قرار دیا ہے وہ غلط ہے، صحیح یہ ہے کہ مدار سند حضرت براء بن عازب ہیں۔

قوله: رویٰ عبيدة الضبي: یہاں سند کا دوسرا فرق بیان کرتے ہیں، ایک تیسری سند ہے عبیدہ ضبی کی وہ روایت کرتے ہیں عبداللہ بن عبداللہ رازی سے وہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے وہ ذی الغرہ سے تو عبیدہ ضبی بجائے براء بن عازب کے مدار سند ذی الغرہ کو قرار دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ یہ ذی الغرہ کون ہیں؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ذی الغرہ یہ براء بن عازب کا لقب ہے، یعنی کسی راوی نے براء بن عازب کا نام ذکر کر دیا اور کسی نے ان کا لقب ذکر کر دیا، لیکن حافظ ابن

حجر نے ذکر کیا ہے کہ یہ کوئی نہیں کہتا کہ ذی العزہ، براء بن عازب کا لقب تھا، یہ راوی کی غلطی ہے کہ انہوں نے ذی العزہ کو مدار سند قرار دے دیا۔

(٦١) بابُ الوضوءِ من مسِّ الذكرِ

(٨٦) حدثنا إسحَاقُ بنُ مَنْصُورٍ، نا يحيَ بنُ سَعيدٍ القَطَّانُ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، قال أَخْبَرَنِي أبي عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: "مَن مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يُصَلِّ حَتّٰى يَتَوَضَّأَ"

وفي البابِ: عن أمِّ حَبِيْبَةَ، وأبي أَيُّوْبَ، وأبي هريرةَ، وأَرْوَى ابْنَةِ أُنَيْسٍ، وعائشةَ، وجابرٍ، وزيدِ بنِ خَالِدٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمْرٍو.

قال أبو عيسٰى: هٰذَا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

هٰكذا رَوٰى غَيْرُ واحدٍ مِثْلَ هذا عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أَبِيْهِ، عن بُسْرَةَ، وَرَوٰى أبُو أُسَامَةَ وغيرُ واحدٍ هذا الحديثَ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أَبِيْهِ، عن مَرْوَانَ، عن بُسْرَةَ، عن النبي ﷺ: ثَنَا بِذٰلكَ إسحاقُ بنُ مَنْصُوْرٍ، أنا أبُو أُسَامَةَ بِهٰذا.

وَرَوٰى هذا الحديثَ أبُو الزِّنَادِ عن عُرْوَةَ، عن بُسْرَةَ، عن النبي ﷺ: حدثنا بِذٰلكَ عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، حدثنا عبدُ الرحمنِ بنِ أبي الزِّنَادِ، عن أبيهِ، عن عُرْوَةَ، عن بُسْرَةَ عن النبي ﷺ نَحْوَه.

وهو قَولُ غَيْرِ واحدٍ مِنْ أصْحَابِ النبي ﷺ والتابعينَ، وبِهِ يَقُولُ الأَوْزَاعِيُّ، والشافِعِيُّ، وأحمدُ وإسحاقُ.

قال محمدٌ: أَصَحُّ شَيْءٍ في هذا البابِ حديثُ بُسْرَةَ.

وقال أبُوزُرْعَةَ: حديثُ أُمِّ حَبِيْبَةَ في هٰذا البابِ أَصَحُّ، وهو حَديثُ العَلَاء بنِ الحَارِثِ، عن مَكْحُولٍ، عن عَنْبَسَةَ بنِ أبي سُفْيَانَ، عن أمِّ حَبِيبَةَ، وقال محمد: لم يسمَعْ محكول من عنبسةَ بن أبي سفيانَ، وروىٰ مَكْحُولٌ عن رجلٍ، عن عَنْبَسَةَ غَيرَ هذا الحديثِ، وكَأَنَّهُ لَمْ يَرَ هذا الحديثَ صَحِيْحاً.

شرمگاہ چھونے سے وضو کا حکم

ترجمہ: حدیث (۸۶) حضرت بسرہ بنت صفوان سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جو شخص اپنے پیشاب کے عضو کو ہاتھ لگائے تو وہ نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ وضو کرے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں بسرہ کی حدیث حسن صحیح ہے، بہت سے حضرات نے یہ حدیث یحییٰ قطان کی سند کے مانند روایت کی ہے، یعنی ہشام بن عروہ سے وہ اپنے والد عروہ سے اور وہ بسرہ سے اور ہشام کے دوسرے تلامذہ یعنی ابواسامہ اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات اس حدیث کو ہشام سے روایت کرتے ہیں، اور عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان کا واسطہ بڑھاتے ہیں (امام ترمذی فرماتے ہیں) ہم سے یہ سند اسحاق بن منصور نے بیان کی ان کو ابواسامہ نے خبر دی (امام ترمذی ہشام کا متابع پیش کرتے ہیں) اور یہ حدیث ابوالزناد نے بھی عروہ سے روایت کی ہے، وہ بسرہ سے وہ نبی کریم سے روایت کرتی ہیں۔

اور یہ صحابہ تابعین میں سے بہت سوں کا قول ہے یہی قول امام اوزاعی، شافعی، احمد، اور اسحاق کا ہے (امام مالک کو اس فہرست میں شمار نہیں کیا ہے؛ کیوں کہ مغاربہ کے مطابق امام مالک کے نزدیک وضو کرنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے) امام بخاری نے فرمایا اس باب میں صحیح ترین روایت حضرت بسرہ کی ہے اور ابوزرعہ نے فرمایا: اس باب میں صحیح ترین روایت ام حبیبہ کی ہے اور وہ علاء ابن الحارث کی روایت ہے، مکحول سے وہ عنبسہ بن ابی سفیان سے وہ ام حبیبہ سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاری نے فرمایا (ام حبیبہ کی روایت میں انقطاع ہے کیوں کہ) مکحول کا عنبسہ سے سماع نہیں ہے، مکحول نے ایک دوسری حدیث عنبسہ سے ایک آدمی کے واسطے سے روایت کی ہے، گویا امام بخاری نے ام حبیبہ کی حدیث کو درست نہیں جانا۔

فقہاء کے مذاہب:

(۱) امام مالک، امام شافعی، امام احمد مس ذکر کو ناقض وضو مانتے ہیں، پھر ان کے یہاں اختلاف ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ مس ذکر مطلقا ناقض وضو ہے، بعض حضرات کہتے ہیں مس ذکر اس وقت ناقض وضو ہے جب باطن کف سے چھویا جائے، بعض حضرات قید لگاتے ہیں کہ بلا آڑ کے چھویا جائے اگر کپڑے کے آڑ سے چھویا تو وضو نہیں ٹوٹے

(۱) یہ مسئلہ بھی ائمہ کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے اس لئے امام ترمذی نے دونوں فریق کے دلائل کو علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کیا ہے۔

گا، بعض حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ شہوت کے ساتھ چھویا جائے، بلاشہوت چھونے سے وضونہیں ٹوٹے گا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ عمداً چھونے سے وضوٹوٹتا ہے سہواً چھونے سے وضونہیں ٹوٹتا ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ مس ذکر سے وضوامام مالک کے یہاں مستحب ہے واجب نہیں ہے، اور کہتے ہیں کہ امام مالک کے وہ شاگرد جومغاربہ کہلاتے ہیں وہ امام مالک کا یہی مسلک بیان کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری کے نزدیک مس ذکر مطلقا ناقض وضونہیں ہے، البتہ امام صاحب کے نزدیک مباشرت فاحشہ(۱) ناقض وضو ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف مباشرت فاحشہ سے نقض وضو کے قائل ہیں، علامہ ابن ہمام اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مباشرت فاحشہ سے مذی کا خروج ہوتا ہے جس طرح نیند میں استرخاء مفاصل کی وجہ سے عموما خروج ریح ہوجاتا ہے، اس لئے نیند کو ہی ناقض وضو کا سبب قرار دیا گیا اسی طرح مباشرت فاحشہ خروج مذی کا سبب ہے، اس لئے حضرات شیخین نے مباشرت فاحشہ کو ہی نقض وضو قرار دیا ہے، امام محمد مطلقا مباشرت فاحشہ کو ناقض نہیں مانتے جب تک کہ خروج مذی کا یقین نہ ہوجائے، دلیل کے اعتبار سے امام محمد کی بات راجح معلوم ہوتی ہے؛ کیوں کہ خروج مذی ایک حسی چیز ہے اور نیند کے اندر خروج ریح کا پتہ نہیں چلتا ہے، اس لئے نیند کو ناقض قرار دینا درست ہے، لیکن مباشرت فاحشہ کو ناقض قرار دینا درست نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

جوحضرات مس ذکر کو ناقض وضو قرار دیتے ہیں ان کی دلیل باب کی بسرہ بنت صفوان کی روایت ہے من مس ذکرہ فلا یصلی حتی یتوضأ جو اپنے شرم گاہ کو چھوئے وہ بغیر وضو کے نماز نہ پڑھے، معلوم ہوا کہ مس ذکر ناقض وضو ہے۔

مخالف روایت کا جواب:

احناف بسرہ بنت صفوان کی روایت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت بسرہ سے پہلے دوراوی ہیں ایک مروان اور ایک شرطی (پولس) اور دونوں فاسق ہیں، لہٰذا بسرہ کی روایت قابل قبول نہیں ہے، امام ترمذی نے روایت مختصر ذکر کی ہے، دوسری کتابوں میں تفصیل سے واقعہ یہ آتا ہے کہ عروہ بن زبیر ایک مرتبہ مروان کی مجلس میں بیٹھے تھے اور مس ذکر کا مسئلہ چھڑ گیا عروہ بن زبیر نے کہا مس ذکر ناقض وضونہیں ہے، مروان نے کہا کہ ناقض وضو ہے،

(۱) مرد عورت کی شرم گاہ کا ایک دوسرے کے ساتھ مل جانا مباشرت فاحشہ کہلاتا ہے۔

دلیل میں مروان نے بسرہ بنت صفوان کی روایت پیش کی، مروان اتنے قابل اعتبار نہیں ہیں کہ ان کی روایت قبول کر لی جائے اس لئے انہوں نے اپنے دعوی کی تائید کے لئے اپنے ایک پولس کو بسرہ بنت صفوان کے پاس بھیجا کہ انہوں نے یہ حدیث حضور سے سنا ہے من مس ذکرہ فلا یصلی حتی یتوضأ پولس نے آ کر بتایا کہ ہاں بسرہ نے کہا کہ میں نے حضور سے یہ حدیث سنی ہے کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، (ا) معلوم ہوا کہ عروہ نے براہ راست بسرہ سے روایت نہیں سنی ہے، بلکہ بسرہ کے درمیان یا تو مروان راوی ہے یا شرطی ہے اور دونوں قابل اعتماد راوی نہیں ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عروہ بعد میں بسرہ کے پاس گئے ہیں اور ان سے براہ راست پوچھا کہ آپ نے سنا ہے انہوں کہا ہاں اس سے معلوم ہوا کہ عروہ نے براہ راست سنا ہے، مروان یا شرطی کا واسطہ نہیں ہے، اگر ایسی بات ہو تو عروہ کی یہ روایت سر آنکھوں پر! لیکن واقعہ یہ ہے کہ عروہ کا بسرہ سے سماع کے سلسلے میں محدثین کے درمیان اختلاف ہے، امام بیہقی فرماتے ہیں کہ بسرہ بنت صفوان سے عروہ کا سماع چونکہ محدثین کے درمیان مختلف فیہ ہے اس لئے امام بخاری اور امام مسلم نے بسرہ بنت صفوان کی روایت کو ذکر نہیں کیا ہے، اگر سماع کا یقین ہوتا تو امام بخاری بسرہ کی روایت کو ضرور نقل کرتے۔

احناف کی دلیل:

جو حضرات مس ذکر کو ناقض وضو نہیں مانتے ہیں وہ دوسرے باب کی حضرت طلق بن علی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، حضور نے ان کے سوال پر فرمایا تھا کہ وہ تو بدن کا ایک ٹکڑا ہے اس کے چھونے سے کیوں وضو واجب ہوگا؟ جس طرح بدن کے کسی ٹکڑے کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے مس ذکر سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، اس پر لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ قیس بن طلق یہ ضعیف راوی ہیں، لہٰذا اس روایت سے کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے؟

مناظرہ: اس مسئلے پر دو بڑے محدث کے درمیان مناظرہ بھی ہوا ہے، منیٰ کی مسجد خیف میں تین جبال العلم امام احمد، علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین جمع ہیں، یحییٰ بن معین نے حجازیین کی حمایت کرتے ہوئے کہا کہ مس ذکر ناقض وضو ہے، علی بن مدینی جو امام بخاری کے استاذ ہیں انہوں نے عراقیین کی حمایت کرتے ہوئے کہا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے، یحییٰ بن معین نے دلیل میں یہی بسرہ بنت صفوان کی روایت کو ذکر کیا، علی بن مدینی نے اعتراض کیا کہ آپ کیسے بسرہ کی روایت پر اعتماد کرتے ہیں جب کہ عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان یا شرطی فاسق راوی کا واسطہ ہے اور عروہ کا سماع بسرہ سے ثابت نہیں

(ا) عن هشام بن عروة عن أبيه أن مروان بن الحكم قال: من مس فرجه فليتوضأ فأنكر ذلك عليه عروة فقال يا شرطي ائت بسرة بنت صفوان فسئلها قالت: سمعت النبي ﷺ يقول من مس ذكره فليتوضأ، المعجم الكبير للطبراني، باب بسرة بنت صفوان، رقم الحديث:٥٠٩

ہے، دیکھو اگر عروہ کا سماع بسرہ سے ثابت ہوتا تو یحییٰ بن معین فوراً کہتے ہیں کہ دونوں کا سماع ثابت ہے، لیکن ابن مدینی کے اس اعتراض پر ابن معین نے کچھ نہیں کہا، البتہ ابن معین نے کہا کہ آپ نے جو روایت پیش کی ہے طلق بن علی کی اس میں ایک راوی قیس بن طلق ہیں جو ضعیف راوی ہیں، آپ نے اس روایت سے کیسے استدلال کرلیا؟ امام احمد دونوں کی بات سن رہے تھے انہوں نے دونوں کے اعتراض کو سن کر کہا الأمر علی ما قلتما آپ دونوں حضرات جو کچھ کہہ رہے ہیں بالکل صحیح ہے، دیکھو یہاں امام احمد بھی دونوں کے اعتراض کی تائید کررہے ہیں، گویا ابن مدینی نے جو اعتراض کیا کہ عروہ کا سماع بسرہ سے نہیں ہے امام احمد نے اس کی تائید کی کہ یہ صحیح ہے، ابن معین نے طلق بن علی کی روایت پر جو اعتراض کیا کہ قیس بن طلق پر بہت سے لوگوں نے اعتراض کیا ہے، امام احمد کہتے ہیں یہ بھی صحیح ہے، معلوم ہوا کہ عروہ کا سماع بسرہ سے یقینی طور پر ثابت نہیں ہے، تین بڑے محدث امام احمد، ابن معین، ابن مدینی تینوں اس پر متفق ہیں۔

یحییٰ بن معین نے دوسری دلیل پیش کی عن مالك عن نافع أن ابن عمر كان إذا مس فرجه أعاد الوضوء (١) کہ عبداللہ بن عمر مس ذکر سے نقض وضو کے قائل تھے، اس پر ابن مدینی کہتے ہیں کہ اگر عبداللہ بن عمر نقض وضو کے قائل تھے تو عبداللہ بن مسعود مس ذکر سے نقض وضو کے قائل نہیں تھے اور اگر ابن مسعود اور ابن عمر کے عمل میں ٹکراؤ ہو جائے تو ابن مسعود کے عمل کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے کہ ابن مسعود فقاہت میں ابن عمر سے بڑے ہیں، لہٰذا ابن مسعود کا عمل راجح ہوگا، ابن مدینی نے ابن مسعود کی جو روایت پیش کی اس میں ایک راوی ابوقیس ہیں (٢) امام احمد، ابن مدینی سے کہتے ہیں کہ آپ کا ضابطہ تو ٹھیک ہے، لیکن جو حدیث آپ نے پیش کی ہے اس میں ابوقیس متکلم فیہ راوی ہیں، لہٰذا آپ کا استدلال کہاں صحیح ہوا، اس پر علی بن مدینی نے عمار بن یاسر کی حدیث کی جس میں عمار بن یاسر کا قول ہے مجھے کوئی حرج محسوس نہیں ہوتا کہ میں ناک کو چھوؤں یا اپنی شرم گاہ کو چھوؤں (٣) دیکھو عمار بن یاسر مس ذکر کو ناقض وضو نہیں مانتے ہیں، امام احمد نے فرمایا کہ اب یہ روایت آپ کی ٹھیک ہے، لیکن تفقہ میں عبداللہ بن عمر اور عمار بن یاسر دونوں برابر ہیں، لہٰذا آپ دونوں کا پلہ برابر ہے، لہٰذا جس پر چاہو عمل کرلو۔

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة، باب من كان يرى من مس الذكر وضوء، رقم الحديث:١٧٤٤

(٢) حدیث مع سند اس طرح ہے سفيان عن أبي قيس عن هذيل عن عبد الله أنه لا يتوضأ من مس الذكر، مصنف ابن أبي شيبة، باب من كان لا يرى فيه وضوء، رقم الحديث:١٧٣٨

(٣) أخرج الطحاوي عن علي ابن أبي طالب أنه قال ما أبالي مسست أنفي أو ذكري وأخرج عن بن مسعود نحو ذلك وأخرج عن عمار بن ياسر أنه قال إنما هو بضعة منك مثل أنفي أو أنفك وإن لكفك موضعا غيره، شرح أبي داؤد للعيني، باب الرخصة في ذلك ١/٤٢٦ المكتبة الشاملة

امام مالک اور امام احمد کے مسلک کی وضاحت:

اس مناظرہ سے معلوم ہوا کہ امام احمد کے یہاں مس ذکر میں توسع ہے مس ذکر سے وضو کرنے کی بھی گنجائش ہے، علامہ عبدالبر نے لکھا ہے کہ امام مالک کے نزدیک مس ذکر سے وضو مستحب ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ مس ذکر سے وجوبِ وضو کے قائل صرف امام شافعی ہیں۔

امام صاحب کی وجوہ ترجیح:

(۱) امام شافعی نے بسرہ بنت صفوان کی روایت کو پیش کیا ہے اور احناف کی دلیل دوسرے باب کی طلق بن علی کی روایت ہے، امام ترمذی دونوں روایت میں طلق بن علی کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں، طلق بن علی کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: وهذا الحديث أحسن شيء روى في هذا الباب اور اخیر میں لکھتے ہیں وحديث ملازم بن عمر وعند عبد الله بن بدر أصح وأحسن، معلوم ہوا کہ طلق بن علی کی روایت زیادہ قابل ترجیح ہے۔

(۲) امام شافعی کی دوسری دلیل حضرت ابن عمر کا عمل ہے اور احناف کی دوسری دلیل حضرت عمار بن یاسر کا عمل ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ تفقہ میں دونوں برابر ہیں، لہٰذا کسی کو ترجیح نہیں ہوگی، لیکن ہم کہتے ہیں کہ اگر عمار بن یاسر تنہا ہوتے تو یقیناً دونوں کے عمل میں کسی کو ترجیح نہیں ہوتی، لیکن یہاں حضرت عمار بن یاسر کے ساتھ حضرت علی، عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت، حضرت حذیفہ، سعد بن ابی وقاص کا بھی عمل مس ذکر سے ترک وضو کا ہے، امام محمد نے موطا امام محمد میں ان صحابہ کے آثار کو نقل کیا ہے(۱) تو جب حضرت عمار کی تائید اتنے صحابہ کر رہے ہیں تو ان کے عمل کو ترجیح دی جائیگی۔

(۳) امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ مس ذکر سے وضو کے سلسلے میں صرف دو صحابی ابن عمر اور حضرت ابو ہریرہ کا فتویٰ ہے اور دوسری جانب جمہور صحابہ ہیں۔

(۴) ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ امام شافعی کے پاس مس ذکر کے ناقض وضو ہونے کے بارے میں کوئی واضح دلیل نہیں ہے اور جن احادیث سے وہ استدلال کرتے ہیں وہ بھی امام شافعی کی واضح دلیل نہیں ہے۔

(۵) قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے اس لئے کہ اگر کوئی شخص پیشاب، پائخانہ چھولے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو جب نجس چیز کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ذکر چھونے سے وضو کیوں ٹوٹے گا جو کہ نجس بھی نہیں ہے۔

---

(۱) الموطاء رواية محمد بن الحسن باب الوضوء من مس الذكر، رقم الحديث: ٢٧٢٤

کیا طلق بن علی کی روایت منسوخ ہے؟

ابن حبان، امام شافعی کی تائید میں ذکر کرتے ہیں کہ طلق بن علی یہ متقدم الاسلام ہیں جو مس ذکر کے غیر ناقض ہونے کی روایت نقل کرتے ہیں اور حضرت ابو ہریرہ جو ناقض وضو ہونے کی روایت نقل کرتے ہیں وہ متاخر الاسلام ہیں، طلق بن علی کے بارے میں آتا ہے کہ وہ مسجد نبوی کی تعمیر کے وقت تشریف لائے اور یہ ۱ھ کا واقعہ ہے اور ابو ہریرہ کا واقعہ ۷ھ کا ہے لہذا طلق بن علی کی روایت منسوخ اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت ناسخ ہوگی۔

ابن حبان کی دلیل پر اعتراض:

سوال یہ ہے کہ کیا متقدم الاسلام اور متاخر الاسلام ہونا مطلقا ناسخ منسوخ ہونے کی علامت ہے؟ ابھی ما قبل میں گذرا کہ حضرت ابو ہریرہ توضوأ مما مست النار کی روایت نقل کرتے ہیں اور حضرت جابر کان آخر الامرین والی روایت نقل کرتے ہیں حضرت جابر متقدم الاسلام ہیں اور حضرت ابو ہریرہ متاخر الاسلام ہیں پھر بھی شوافع حضرت جابر والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں، اور حضرت جابر کی روایت کو ناسخ اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو منسوخ مانتے ہیں۔

ہاں اگر یہ ثابت ہوجائے کہ طلق بن علی، حضرت ابو ہریرہ کے اسلام لانے کے بعد مدینہ نہیں آئے یا یہ کہ ابو ہریرہ کے اسلام لانے سے پہلے ہی ان کی وفات ہوگئی تھی تو یہ بات کسی حد تک قابل قبول ہوسکتی ہے، لیکن شوافع میں کوئی بھی ان دونوں باتوں کے ثبوت کا قائل نہیں ہے، اسی طرح نسخ ماننے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ابو ہریرہ اور طلق بن علی نے جو بیان کیا ہے وہ حضور سے سن کر بیان کیا ہو کیوں کہ ممکن ہے کہ حضرت ابو ہریرہ حضور سے سن کر نہیں؛ بلکہ کسی متقدم الاسلام صحابی سے سن کر بیان کرتے ہوں، ایسی صورت میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت کیسے ناسخ بن سکتی ہے؟

یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ خود ابن حبان نے بیان کیا ہے کہ بنو حنیفہ کے وفد میں طلق بن علی بھی شامل تھے، جس میں مسیلمہ کذاب بھی تھا اور بنو حنیفہ کا وفد ۹ھ میں آیا ہے جس کو عام الوفود کہا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ طلق بن علی ۹ھ میں بھی حضور کے پاس آئے تھے، اب ان کو متقدم الاسلام کہہ کر ان کی روایت کو منسوخ قرار دینا کیوں کر درست ہوسکتا ہے، ممکن کہ انہوں نے یہ حدیث ۹ھ میں سنا ہو؟

بعض لوگ کہتے ہیں کہ مسجد نبوی کی تعمیر کے وقت اینٹ ڈھونے میں طلق بن علی بھی شریک تھے اور یہ واقعہ ۱ھ کا ہے، لہذا یہ روایت ۱ھ کی ہے، یہ بات بھی نہایت کمزور ہے، کیوں کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں تصریح کی ہے

کہ مسجد نبوی کی تعمیر حضور ﷺ کے زمانہ میں دو بار ہوئی ہے ۱ھ میں پہلی مرتبہ اور خیبر کے بعد دوسری مرتبہ، ممکن ہے کہ طلق بن علی خیبر کے بعد والی تعمیر میں شریک ہوں، لہٰذا ان احتمالات کے ہوتے ہوئے ابن حبان کا ابو ہریرہ کی روایت کو ناسخ اور طلق بن علی کی روایت کو منسوخ قرار دینا، انتہائی تعجب کی بات ہے۔

قوله: قال ابو عيسىٰ هذا حديث حسن صحيح: علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین اس روایت کو مجروح قرار دے رہے ہیں اس کے باوجود امام ترمذی کا اس روایت کو حسن صحيح کہنا تعجب خیز امر ہے، مروان انتہائی فتنہ پرور اور فاسق ہے، لیکن تعجب ہے کہ بخاری بھی اس روایت کو ذکر کرتے ہیں لوگ بخاری کے اس عمل کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ مروان خلیفہ بننے سے پہلے فاسق نہیں تھے اور بخاری کی روایت خلافت سے پہلے کی ہے، لیکن یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کیوں کہ فتنہ ڈالنے والے یہی تھے انہوں نے ہی حضرت عثمان کی تحریر میں خیانت کی تھی۔

قوله: قال ابو ذرعة: ابوزرعہ ائمہ حدیث میں سے ہیں ابوالزناد بیان کرتے ہیں کہ چار شخص حافظ الدنیا ہوئے ہیں (۱) ابوزرعہ (۲) عبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمی (۳) امام مسلم (۴) امام بخاری۔

(٦٢) بابُ ترك الوضوءِ من مسِّ الذكرِ

(٨٧) حـدَّثـنـا هَنَّادٌ، نا مُلَازِمُ بنُ عَمْرٍو، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ بَدْرٍ، عن قَيْسِ بنِ طَلْقِ بنِ عَلِيٍّ الحَنَفِيِّ عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: "وهَلْ هُوَ إلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ أوْ: بَضْعَةٌ مِنْهُ"

وفي البابِ: عن أبي أمَامَةَ.

قـال أبـو عيسـى: وقـد رُوِيَ مِـن غَيرِ واحِدٍ مِن أصحَابِ النبي ﷺ وبعضِ التابِعينَ: أنَّهـم لَـمْ يَـرَوُا الـوُضُـوَ مِـنْ مَـسِّ الذَّكَرِ، وهُوَ قَولُ أهلِ الْكُوفَةِ وابنِ المُبَارَكِ، وهٰذا الحديثُ أحْسَنُ شيءٍ رُوِيَ في هٰذا البابِ.

وقَـد رَوٰى هٰذا الحديثَ أيوبُ بنُ عُتْبَةَ ومُحمدُ بنُ جَابرٍ، عن قَيْسِ بنِ طَلْقٍ عن أبِيهِ، وقَدْ تَكَلَّمَ بَعضُ أهلِ الحَديثِ في مُحمدِ بنِ جَابِرٍ، وأيوبَ بنِ عُتْبَةَ، وحديثُ مُلَازِمِ بنِ عَمْرٍو عن عبدِ اللّٰهِ بنِ بَدْرٍ أصَحُّ وأحْسَنُ.

مس ذکر سے ترک وضو کا بیان

ترجمہ: حدیث (۸۷) قیس بن طلق اپنے والد طلق بن علی سے روایت کرتے ہیں (کہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص نماز میں ذکر کو چھوئے تو کیا حکم ہے) آپ ﷺ نے فرمایا وہ جسم کی ایک ٹکڑا ہی تو ہے یا فرمایا وہ جسم کا ایک حصہ ہی تو ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: کہ نبی کریم کے بہت سے صحابہ اور بعض تابعین سے یہ بات مروی ہے کہ وہ مس ذکر سے وضو کو ضروری نہیں سمجھتے ہیں اور یہی اہل کوفہ اور ابن المبارک کا قول ہے اور یہ حدیث اس باب کی حدیثوں میں سب سے اچھی ہے اور اس حدیث کو ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر نے (بھی) قیس بن طلق سے روایت کیا ہے اور بعض محدثین نے محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ پر کلام کیا ہے اور ملازم بن عمرو کی حدیث جو عبداللہ بن بدر سے مروی ہے وہ زیادہ صحیح اور زیادہ عمدہ ہے (اس روایت سے متعلق کلام پیچھے باب میں گذر چکا ہے)

(٦٣) بابُ تركِ الوضوءِ من القُبلةِ

(٨٨) حدثنا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ وأبو كُرَيْبٍ وأحمدُ بنُ مَنِيْعٍ ومَحمودُ بنُ غَيْلَانَ وأبو عَمَّارٍ قَالُوا: نا وكيعٌ، عن الأعمشِ، عن حَبِيْبِ بنِ أبي ثابِتٍ، عن عُرْوَةَ، عن عائشَةَ، أَنَّ النبيَّ ﷺ قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ إلى الصَّلوٰة وَلَمْ يَتَوَضَّأْ قَالَ: قُلتُ مَنْ هِيَ إلّا أَنْتِ؟ فَضَحِكَتْ.

قالَ أبو عيسىٰ: وقَدْ رُوِيَ نحوُ هذا عن غيرِ واحدٍ من أهلِ العلمِ من أصْحَابِ النبيِ ﷺ والتابعينَ، وهو قولُ سُفيانَ الثوريِّ وأهلِ الكوفَةِ، قَالُوا: لَيْسَ في القُبْلَةِ وُضُوْءٌ.

وقال مالكُ بنُ أنسٍ والأوْزَاعِيُّ والشافِعِيُّ وأحمدُ وإسحَاقُ: في القُبْلَةِ وُضُوْءٌ، وهو قولُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِن أهلِ العلمِ من أصْحَابِ النبيِّ ﷺ والتابعينَ، وإنّمَا تَرَكَ أصْحَابُنا حديثَ عائشَةَ عن النبيِّ ﷺ في هٰذا، لِأنَّه لَا يَصِحُّ عندَ هُمْ لِحَالِ الإسْنَادِ.

قال: وسَمِعْتُ أبا بَكْرٍ الْعَطَّارَ البَصْرِيَّ يَذْكُرُ عن عَلِيِّ بنِ المَدينيِّ قال: ضَعَّف يحى بنُ

سعيدٍ القَطَّانُ هذَا الحديثَ، وقالَ: هُوَ شِبْهُ لا شَيْءٌ.

قَالَ: وسمعتُ محمدَ بنَ إسماعيلَ يُضَعِّفُ هذا الحديثَ، وقال: حَبِيْبُ بنُ أبي ثابِتٍ لم يَسْمَعْ مِنْ عُروَةَ.

(٨٩) وقد رُوِيَ عن إبراهيمَ التَّيْمِيِّ، عن عائشةَ أنَّ النبيَّ ﷺ قَبَّلَهَا ولَمْ يَتَوَضَّأْ.

وهذا لَا يَصِحُّ أيضاً، ولَا نَعْرِفُ لإبراهيمَ التَّيْمِيِّ سَمَاعاً من عائشةَ، ولَيسَ يَصِحُّ عن النبيِّ ﷺ في هذا البابِ شَيءٌ.

عورت کا بوسہ لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا

ترجمہ: حدیث (۸۸) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: نبی ﷺ نے اپنی ایک بیوی صاحبہ کا بوسہ لیا پھر وضو کئے بغیر نماز پڑھانے تشریف لے گئے، حدیث کے راوی حضرت عروہ کہتے ہیں: میں نے حضرت عائشہ سے کہا وہ بیوی صاحبہ آپ ہی ہوسکتی ہیں؟ اس پر حضرت عائشہ مسکرائیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ مسئلہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے علماء سے مروی ہے اور یہی سفیان ثوری اور کوفہ والوں کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ بوسہ لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

اور امام مالک، اوزاعی، شافعی، احمد اور اسحاق کے نزدیک بوسہ لینے میں وضو ہے اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے اہل علم کا قول ہے اور ہمارے اصحاب نے اس مسئلہ میں حضرت عائشہ کی حدیث جو حضور سے مروی ہے بایں وجہ چھوڑا ہے کہ ان کے نزدیک اس حدیث کی سند صحیح نہیں ہے، اس کے بعد امام ترمذی نے یحییٰ بن سعید القطان کا قول ذکر کیا ہے کہ یہ حدیث شبہ لا شيء ہے یعنی لاشی کے مشابہ ہے (یہ حدیث صرف پرچھائیں ہے حقیقت میں کچھ نہیں) امام ترمذی فرماتے ہیں: میں نے بخاری کو اس حدیث کی تضعیف کرتے ہوئے سنا ہے اور فرمایا حبیب بن ابی ثابت کا عروہ سے سماع نہیں ہے۔

حدیث (۸۹) اور یہ حدیث ابراہیم تیمی سے بھی مروی ہے وہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ان کا بوسہ لیا اور وضو نہیں کیا۔

یہ حدیث بھی صحیح نہیں ہے ہم ابراہیم تیمی کا حضرت عائشہ سے سماع نہیں جانتے اور نبی کریم سے اس باب میں

کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔(۱)

فقہاء کے مذاہب:

امام شافعی چند شرائط کے ساتھ مس مرأۃ کو ناقض وضو مانتے ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ بغیر پردے کے ہاتھ لگایا ہو یا اتنا باریک کپڑا ہو کہ بدن کی حرارت کا احساس ہوجائے، دوسری شرط یہ ہے کہ عورت اجنبیہ ہو جس سے نکاح ہوسکتا ہے، تیسری شرط یہ ہے کہ عورت مشتہاۃ ہو ان تین شرطوں کے ساتھ مس مرأۃ ناقض وضو ہے، امام احمد کا بھی یہی مسلک بتایا جاتا ہے، گویا امام شافعی کے یہاں ناقض وضو دو چیز ہے ما خرج من أحد السبيلين اور مس مرأة اور مس ذکر کو اسی پر قیاس کیا گیا ہے، امام مالک کے نزدیک شہوت کے ساتھ مس مرأۃ ناقض وضو ہے اور بدون شہوت ناقض نہیں ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک مس مرأۃ سے وضو نہیں ٹوٹتا جب تک کہ خروج مذی نہ ہوجائے، البتہ مباشرت فاحشہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے۔

دلائل:

امام ترمذی کا انداز بتلا رہا ہے کہ امام شافعی وغیرہ کے پاس مس مرأۃ کے ناقض وضو ہونے کے سلسلے میں کوئی دلیل نہیں ہے اگر شوافع کے مطابق ان کے پاس احادیث ہوتی تو دو علیحدہ باب ضرور لاتے جیسا کہ امام ترمذی کی عادت ہے، باب کی روایت احناف کی دلیل ہے اور اس باب کا مقصد حدیث کی تضعیف بیان کرکے احناف کے استدلال کو کمزور کرنا ہے، باب کے اندر حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ آنحضور نے اپنی بعض بیوی کا بوسہ لیا پھر نماز کے لئے نکلے اور وضو نہیں کیا، پس ثابت ہوگیا کہ قبلہ سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، چوں کہ حضرت عائشہ نے بعض کو مبہم رکھا تھا تعیین نہیں کی تھی کہ یہ واقعہ کس کے ساتھ پیش آیا، اس پر عروہ بن زبیر نے عرض کیا کہ اس بعض بیوی سے مراد آپ کے سوا کون ہوسکتی ہے؟ تو حضرت عائشہ ہنس پڑی، انہوں نے تردید نہیں کی یہ ہنسنا تصدیق کی دلیل ہے، قاعدہ ہے السكوت في معرض البيان بيان اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت عائشہ فوراً منع کردیتیں۔

اعتراض: یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عروہ بن الزبیر حضرت عائشہ کے بھانجے ہیں، حضرت عائشہ، عروہ کی خالہ ہیں اور خالہ ماں کے درجے میں ہوتی ہیں اس لئے حضرت عروہ کا حضرت عائشہ سے اس طرح کی بات پوچھنا ادب

(۱) یہ مسئلہ مس مرأۃ کے نام سے مشہور ہے یہ بھی مختلف فیہ نواقض میں سے ہے، قبلہ یہ خاص ہے، مس مرأۃ عام ہے اس لئے کہ قبلہ شہوت کے ساتھ پایا جاتا ہے اور مس، شہوت اور بغیر شہوت دونوں ہوتا ہے، جب شہوت کے ساتھ چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو بغیر شہوت کے بدرجہ اولیٰ نہیں ٹوٹے گا۔

کے خلاف معلوم ہوتا ہے، انہوں نے اس طرح کی بے ادبی کی ہمت کیسے کی؟

جواب: اگر کوئی سوال نیک نیتی سے کیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اللہ تعالیٰ حق بات میں حیاء نہیں کرتے ہیں اس لئے انسان کو بھی حیاء نہیں کرنا چاہئے، إنما الأعمال بالنيات قاعدے کے تحت اس کو خلاف ادب نہیں کہا جائے گا، حضرت عروہ دراصل یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اگر یہ واقعہ حضرت عائشہ کے ساتھ پیش آیا تو یہ ان کا چشم دید واقعہ ہوگا اور اگر کسی اور کے ساتھ پیش آیا ہے تو گویا سنی ہوئی بات ہوگی اور سننے اور دیکھنے میں واضح فرق ہے ليس الخبر كالمعاينه حضرت عروہ کے سوال کا مقصد یہ ہے کہ اگر ان کا چشم دید واقعہ ہے تو اس میں تردد نہیں ہوگا، اسی یقین کو معلوم کرنے کے لئے حضرت عروہ نے یہ سوال کیا تھا، حیاء علم کے حصول میں آڑ نہیں بننا چاہئے ورنہ کما حقہ علم حاصل نہیں کر سکتے ہیں، حضور ﷺ نے اسی بنا پر انصار کی عورتوں کی تعریف کی تھی کیوں کہ انصار کی عورتیں مسائل پوچھنے میں شرماتی نہیں تھیں۔

غرض یہ کہ حضرت عائشہ کی روایت سے ثابت ہوا کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے، لیکن یہ حدیث امام ترمذی اور شوافع کے خلاف ہے اس لئے امام ترمذی اس حدیث پر اعتراض کر رہے ہیں۔

حضرت عائشہ کی حدیث پر امام ترمذی کا اعتراض:

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے اس حدیث کو ترک کر دیا ہے اس لئے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے کمزور ہے اور احکام میں کمزور حدیث سے استدلال نہیں کرنا چاہئے، سند کے کمزوری کی دلیل یہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان جو امام جرح وتعدیل ہیں انہوں نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی یہ حدیث شبه لا شي یعنی یہ روایت لاشئ کے مشابہ ہے کوئی حقیقت اس کی نہیں ہے۔

جواب: امام جرح وتعدیل یحییٰ بن سعید قطان نے حدیث پر شبہ لاشئ کہہ کر جرح کیا ہے، لیکن اس جرح کی وجہ بیان نہیں کی ہے، اس جرح کو جرح مبہم کہتے اور اصول حدیث کا قاعدہ یہ ہے کہ جرح مبہم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض: امام ترمذی، امام بخاری کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے خود امام بخاری سے اس حدیث کی تضعیف کرتے ہوئے سنا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ حبیب بن ابی ثابت کا سماع عروہ سے نہیں ہے لہٰذا سند میں انقطاع ہو گیا۔

تیسرا اعتراض: امام ابوداؤد نے بھی اس قسم کا ایک اعتراض کیا ہے کہ حبيب بن ابی ثابت عن عروه میں عروہ

سے کون مراد ہیں؟ اگر عروہ بن الزبیر مراد ہیں تو بخاری کہتے ہیں کہ حبیب بن ابی ثابت کا سماع عروہ سے ثابت نہیں ہے اور اگر عروہ مزنی مراد ہیں تو یہ مجہول ہیں اور عروہ مزنی کا سماع حضرت عائشہ سے نہیں ہے؟

عروہ سے کون مراد ہیں؟

امام ابوداؤد وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ عروہ سے عروہ مزنی مراد ہیں اس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ امام ابوداؤد نے سفیان ثوری کا مقولہ نقل کیا ہے ما حدثنا حبيب إلا عن عروة المزني (۱) معلوم ہوا کہ عروہ سے عروہ مزنی مراد ہیں، دوسری دلیل ابوداؤد عبدالرحمٰن بن مغراء کا قول نقل کرتے ہیں حدثنا الأعمش أخبرنا أصحاب لنا عن عروة المزني عن عائشة (۲) یہاں عبدالرحمٰن بن مغراء نے تصریح کی ہے کہ عروہ سے عروہ مزنی مراد ہیں۔

احناف کی رائے:

احناف کے نزدیک عروہ سے عروہ بن زبیر مراد ہیں، عروہ مزنی نہیں اور امام ابوداؤد کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خود امام ابوداؤد نے سفیان ثوری کا مقولہ نقل کر کے اس کی تردید کی ہے، امام ابوداؤد نے ہی حمزہ الزیات کے حوالے سے نقل کیا ہے عن حمزة الزيات عن حبيب بن أبي ثابت عن عروة ابن الزبير حديثا صحيحا (۳) اگر حبیب کا عروہ بن الزبیر سے سماع ثابت نہ ہوتا تو امام ابوداؤد اس پر حدیث صحیح کا حکم نہ لگاتے، معلوم ہوا کہ سفیان ثوری کا مقولہ ابوداؤد کو تسلیم نہیں ہے، اس روایت کو امام ابوداؤد نے صحیح قرار دیا ہے، لیکن ابوداؤد میں اس کو ذکر نہیں کیا ہے، امام ترمذی نے حمزہ الزیات کی روایت ذکر کیا ہے، اور اس پر حسن کا حکم لگایا ہے، معلوم ہوا کہ امام ترمذی کو بھی عدم سماع کا قول تسلیم نہیں ہے۔(۴)

حبیب بن ابی ثابت کا سماع عروہ بن زبیر سے:

اسماء الرجال کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب بن ابی ثابت اور عروہ بن الزبیر کا زمانہ ایک ہے اور حبیب بن ابی ثابت کا سماع ان لوگوں سے ثابت ہے جو عروہ سے عمر میں بڑے تھے اور عروہ سے پہلے وفات پاگئے، پس عروہ سے

(۱) يعني لم يحدثهم، عن عروة الزبير بشيء قال أبوداؤد وقد روى حمزة الزيات عن حبيب عن عروة بن الزبير عن عائشة حديثا صحيحا، أبوداؤد، باب الوضوء من القبلة، رقم الحديث: ۱۸۰

(۲) ابوداؤد، باب الوضوء من القبلة، رقم الحديث: ۱۸۰ (۳) حوالہ سابقہ

(۴) عن حمزة الزيات عن حبيب بن أبي ثابت عن عروة، عن عائشة الخ، ترمذی، رقم الحديث: ۳٤۸۰

بدرجہ اولیٰ سماع ثابت ہونا چاہئے، کم از کم معاصرت تو ثابت ہے، اور امام مسلم کے نزدیک اگر راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت اور امکان لقاء ہو تو معنعنہ قابل قبول ہے، بشرطیکہ کے مدلس نہ ہو اور حبیب بن ابی ثابت مدلس نہیں ہے، لہٰذا یہ سند امام مسلم کے شرط کے مطابق ہے اور قابل قبول ہے، محدثین نے چار احادیث میں حبیب کا عروہ سے سماع ثابت کیا ہے۔

رہ گیا معاملہ عبدالرحمٰن بن مغراء کا جس میں انہوں نے عروہ مزنی کی صراحت کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اعمش کے دو شاگرد ہیں عبدالرحمٰن بن مغری اور وکیع، عبدالرحمٰن بن مغراء پر محدثین نے کلام کیا ہے کہ یہ مجروح راوی ہیں، جب کہ وکیع کی ثقاہت کے سب قائل ہیں، وکیع کی سند اس طرح ہے، أبوبكر بن أبي شيبه حدثنا وكيع حدثنا الأعمش عن حبيب عن عروة بن الزبير عن عائشة: (۱) یہاں وکیع نے عروہ بن زبیر کی صراحت کردی ہے، گویا اعمش کے دونوں شاگردوں میں اختلاف ہوگیا اور وکیع چونکہ ثقہ اور اعلیٰ ہیں، لہٰذا وکیع کی روایت کو عبد الرحمٰن بن مغراء پر ترجیح ہوگی، امام احمد نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ عروہ سے مراد عروہ بن زبیر ہیں؛ بلکہ دارقطنی وغیرہ نے عروہ بن زبیر ہی مراد لیا ہے، لہٰذا عبدالرحمٰن بن مغراء کا عروہ مزنی کہنا غلط ہے۔

فائدہ: یہاں ایک بات یاد رکھو اگر سلسلہ رواۃ میں کسی راوی کو مطلقاً ذکر کیا جائے تو اس کے فرد کامل یعنی فرد مشہور کو مراد لیا جاتا ہے، یہاں عروہ مطلق ہے لہٰذا عروہ سے مشہور عروہ، عروہ بن زبیر مراد لیا جائے گا، روایت کے سیاق سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عروہ بن زبیر مراد ہیں کیوں کہ عروہ نے حضرت عائشہ سے قبلہ کے بارے میں سوال کیا کہ وہ آپ ہی ہونگی، دیکھو یہ بات وہی پوچھنے کی جرأت کرسکتا ہے جو قریب تر ہو، اجنبی اس کی جرأت نہیں کرسکتا ہے، پس معلوم ہوا کہ عروہ بن زبیر ہی مراد ہیں اور یہ روایت متصل ہے منقطع نہیں، سماع ثابت ہے یا کم از کم شرط مسلم کے مطابق ہے اس لئے احناف کا اس سے استدلال کرنا صحیح ہے، اگر ضعیف بھی مان لیا جائے تو دوسری صحیح سند سے اس کی تائید ہوتی ہے اور جب حدیث ضعیف کی دوسری سند سے تائید ہو جائے تو ضعف ختم ہو جاتا ہے۔

امام ترمذی کا تیسرا اعتراض:

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس باب میں ایک حدیث إبراهيم تيمي عن عائشه مروی ہے، لیکن یہ بھی

(۱) ان النبي ﷺ قبل إمرأة من نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ قال عروة: فقلت لها من هي إلا أنت؟ فضحكت ، سنن ابن ماجه باب الوضوء من القبلة، رقم الحديث:۵۰۲

صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ابراہیم کا سماع حضرت عائشہ سے ثابت نہیں ہے، گویا سند میں انقطاع ہو گیا۔

جواب: (ا) منقطع سند ہمارے یہاں حجت ہے، امام مالک کے یہاں بھی حجت ہے اگر درمیان میں سند حذف کرنے والا ثقہ راوی ہو، استنجاء بالحجرین کے باب میں امام ترمذی عبیدہ کی سند کو راجح قرار دے چکے ہیں جب کہ عبیدہ کی سند منقطع ہے، عبیدہ کا سماع اپنے والد ابن مسعود سے ثابت نہیں ہے گویا امام ترمذی پہلے فیصلہ کر چکے ہیں کہ منقطع سند قابل حجت ہوتی ہے اسی وجہ سے انہوں نے عبیدہ کی سند کو زہیر والی روایت پر ترجیح دی ہے، اب یہاں امام ترمذی کو انقطاع کا شبہ کیوں ہو رہا ہے، ابراہیم تیمی ثقہ راوی ہیں اور ثقہ کی مرسل روایت حجت ہے اس لئے امام ترمذی کا یہ اعتراض بھی غلط ہے۔

(۲) دارقطنی نے اسی حدیث کو متصل سند کے ساتھ ذکر کیا ہے عن ابراهيم التيمي عن أبيه عن عائشة (۱) معلوم ہوا کہ متصل سند بھی موجود ہے لہٰذا اس سند کو بھی متصل سمجھا جائیگا۔

قوله: ليس يصح عن النبي في هذا الباب شيء: امام ترمذی نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ ترک الوضو من القبلة میں کوئی بھی صحیح روایت نہیں ہے، لیکن امام ترمذی کا یہ فیصلہ درست نہیں ہے اس لئے کہ اسی باب کی حدیث جو حبیب بن ابی ثابت کی ہے اس کو حافظ ابن عبدالبر نے صحیح قرار دیا ہے، اگر چہ حجازیین نے اس پر کلام کیا ہے؛ لیکن کوفیین نے اس کو صحیح بتایا ہے اور ابن عبدالبر نے کوفیین کی تائید کی ہے۔

احناف کے دلائل:

(ا) حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر میں امام شافعی کا مقولہ ذکر کیا ہے کہ ترك الوضو من القبلة کی حدیث معبد بن نباتہ سے بھی آتی ہے، پھر امام شافعی کہتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ معبد بن نباتہ کیسے راوی ہیں اگر ثقہ ہیں تو میں بھی ترك الوضو من القبلة کا قائل ہو جاؤں گا اور معبد کے بارے میں محدثین نے ثقہ ہونے کا حکم لگایا ہے۔(۲)

(۲) ایک مرتبہ حضرت عائشہ نے رات میں آپ ﷺ کو نہیں پایا تو تلاش کرنے لگی، اسی دوران ان کا ہاتھ آپ کے پاؤں کو لگا جب کہ آپ سجدہ کی حالت میں تھے (۳) اس میں ہے کہ آپ نماز کی حالت میں تھے جب عورت کا مس ہوا اور

---

(۱) سنن دارقطني، رقم الحديث: ۵۰۰، باب صفة ما ينقض الوضوء

(۲) تنبیہ: قال الشافعي روى معبد بن نباتة عن محمد بن عمروبن عطاء عن عائشة عن النبي ﷺ أنه كان يُقبل ولا يتوضأ وقال لا اعرف حال معبد فإن كان ثقة فالحجة فيما روى عن النبي ﷺ قلت روى عن عشرة أوجه عن عائشة او ردها البيهقي، التلخيص الحبير باب الاحداث، رقم الحدیث: ۱۶۴-۱/۳۳۸

(۳) عن عائشة قالت فقدت النبي ﷺ ذات ليلة فجعلت أطلبه بيدي فوقعت يدي على قدميه وهما منصوبتان وهو ساجد يقول أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، سنن النسائي باب ترك الوضوء من مس الرجل امرأة، رقم الحديث: ١٦٩

آپ نماز ہی میں رہے، معلوم ہوا کہ ممسوس کا وضونہیں ٹوٹا۔

(۳) نسائی کی مشہور حدیث ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رات میں حضور تہجد پڑھتے رہتے تھے اور میں آپ کے سجدہ گاہ کی طرف پیر پھیلا کر سوئی ہوئی ہوتی تھی، حضور سجدے کے وقت میرے پاؤں میں ٹھوکر مارتے تھے تو میں پاؤں کو سکڑ لیتی تھی (۱) اس سے بھی معلوم ہوا کہ مس مرأۃ ناقض وضونہیں ہے، حافظ ابن حجر اس حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ کے بدن پر کپڑا ہوگا، لیکن یہ تاویل بہت بعید ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ عرب گرم ملک ہے اور گرم ملک میں گرمی میں چادرنہیں اوڑھتے ہیں، پھر حافظ کی تاویل ایک احتمال بلا دلیل ہے، جس کا کوئی اعتبار نہیں جب کہ بعض روایتوں میں غطني بر جلي اور مس بر جلي کا لفظ آیا ہے جس سے صراحتاً حافظ کی تردید ہوتی ہے۔

اصولی بحث:

امام شافعی مس مرأۃ سے نقض وضو کے قائل ہیں اور احناف نقض وضو کے منکر ہیں، گویا شوافع مدعی ہیں اور احناف مدعی علیہ ہیں پس البينة على المدعي کے قاعدے کے مطابق شوافع سے نقض وضو پر دلیل کا مطالبہ کرنا چاہئے، ہم تو منکر ہیں اس کے باوجود ہم نے دلیلیں پیش کی ہیں اگر چہ وہ ان کے زعم کے مطابق ضعیف ہیں، اب ہم ان سے دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں کہ اگر آپ کے پاس قوی روایت نہ ہو تو کم از کم ضعیف حدیث ہی پیش کیجئے، آپ تو کوئی دلیل پیش نہیں کرتے اور منکر کے اوپر کوئی دلیل نہیں مگر وہ دلیل پیش کرتے ہیں تو آپ ان پر حملہ کرتے ہیں، گویا احناف کے پاس مکان ہے اگر چہ کمزور مکان ہی سہی، لیکن آپ تو کھلے میدان میں ہیں، احناف آپ کی سنگباری سے بچ سکتے ہیں، لیکن اگر احناف آپ پر کھلے میدان میں سنگباری کریں تو آپ کا کیا حشر ہوگا۔

شوافع کی دلیل:

ان کے پاس حدیث تو کوئی نہیں ہے البتہ انہوں نے قرآن کی ایک آیت أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء (۲) سے استدلال کیا ہے، حاصل استدلال یہ ہے کہ لامستم کے دو معنی ہیں ایک مس بالید اور ایک جماع، امام شافعی نے یہاں مس بالید کے معنی کو ترجیح دی ہے کیوں کہ مس کے معنی حقیقی مس بالید ہے اور جماع معنی مجازی ہے اور قاعدہ ہے کہ معنی حقیقی پر عمل ممکن ہو تو معنی مجازی مراد نہیں لیا جاتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض قراءت

(۱) سنن النسائي، باب ترك الوضوء من مس الرجل امرأته، رقم الحديث: ١٦٨

(۲) المائدة:٦

میں لَمَسْتُمُ النساء ہےظاہر ہےثلاثی مجرد میں مس بالید ہی مراد ہوتا ہےاگر جماع کا معنی مراد لیا جائے گا تو دوقراءتوں میں تعارض ہوگا،اس لئے لامستم سےبھی یہی معنی مراد لیں گےتا کہ دوقراءتوں میں مطابقت بھی ہوجائے،اب آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی استنجاء سے آئے یا عورت کو چھوئے اور پانی نہ ہوتو تیمّم کرنا چاہئے،معلوم ہوا کہ مس مرأۃ ناقض وضو ہے،اسی لئے پانی نہ ہونے کی صورت میں حدیث میں تیمّم کا حکم دیا گیا ہے۔

لٰمستم النساء کی تحقیق:

احناف کی رائے یہ ہے کہ لامستم النساء سے جماع مراد ہے مس بالید مراد نہیں ہے،یعنی یہاں معنی مجازی ہی مراد ہے معنی حقیقی نہیں ہے،اس کی کئی وجوہات ہیں

(۱) رئیس المفسرین عبداللہ بن عباس نے لٰمستم النساء کی تفسیر جماع سے کیا ہے، یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ امام شافعی عموما ابن عباس کی تفسیر کو لیتے ہیں اور اس کو اپنا مسلک بناتے ہیں،لیکن یہاں انہوں نے ابن عباس کے مسلک کو ترک کر دیا ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

یہاں یہ بات توجہ طلب ہے کہ احناف کی بعض کتابوں میں مثلا اصول الشاشی وغیرہ میں لکھا ہے کہ عبداللہ بن مسعود کے نزدیک لامستم سے مس بالید مراد ہے،لیکن یہ خلاف واقعہ اور بے اصل بات ہے کیوں کہ ان کی طرف منسوب ہے کہ وہ تیمّم کو صرف حدث اصغر کے لئے جائز قرار دیتے ہیں اگر کسی کو حدث اکبر ہو اور پانی نہ ہوتو وہ تیمّم کو کافی نہیں سمجھتے ہیں، گویا جنبی کا تیمّم کرنا ابن مسعود کے یہاں جائز نہیں ہے، یہ مشہور ہے،ایک مرتبہ عبداللہ بن مسعود اور ابوموسیٰ اشعری کے درمیان مناظرہ ہوا، ابوموسیٰ اشعری نے کہا آپ تیمّم للجنابۃ کے قائل نہیں ہیں؟ ابن مسعود فرمایا نہیں ابوموسیٰ اشعری نے سوال کیا آپ کے پاس اس روایت کا کیا جواب ہے کہ ایک جنگ میں حضرت عمر اور حضرت عمار دونوں تھے اور دونوں کو جنابت لاحق ہوئی، حضرت عمار نے مٹی میں لوٹ پوٹ کر تیمّم کیا اور نماز پڑھی اور حضرت عمر کو مسئلہ معلوم نہیں تھا اس لئے انہوں نے تیمّم نہیں کیا بلکہ پانی ملنے کے بعد نماز پڑھی یہ بات حضرت عمار نے حضور سے بیان کیا،آپ نے فرمایا کہ تم کو پورا لوٹ پوٹ ہونے کی ضرورت نہیں تھی صرف وضو کا تیمّم کافی تھا،غرض یہ کہ آپ نے ان کی تصدیق کی اور ان کو سراہا،معلوم ہوا کہ جنابت سے تیمّم کرنا جائز ہے۔(۱)

(۱) سنن النسائی، باب التيمم في الحضر، رقم الحديث:۳۱۳، بخاری، باب التيم التيمم هل ينفخ فيهما، رقم الحديث:۳۳۸- ۱/۵۰

حضرت ابوموسیٰ اشعری نے کہا کہ اس کا تمہارے پاس کیا جواب ہے ابن مسعود نے فرمایا کہ تم اس روایت پر کیسے اعتماد کر سکتے ہو؟ کیوں کہ خود حضرت عمر نے عمار سے کہا کہ یہ واقعہ مجھے یاد نہیں جب صاحب واقعہ کو ہی یاد نہیں ہے تو تم کیسے اس پر اعتماد کر سکتے ہو؟ ابوموسیٰ نے فرمایا چھوڑئے اس آیت کا آپ کے پاس کیا جواب ہے أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدا طيبا (۱) اس پر ابن مسعود نے کہا کہ تم ٹھیک کہتے ہو ہم بھی اسی کے قائل ہیں؛ لیکن میں اس لئے فتویٰ نہیں دیتا ہوں کہ لوگ تھوڑی تھوڑی بات پر تیمّم کرنے لگیں گے، پس معلوم ہوا کہ ابن مسعود بھی لامستم سے جماع مراد لیتے ہیں اور احناف نے ابن مسعود کے مسلک کو ترک نہیں کیا ہے۔

(۲) لٰمستم مفاعلت سے ہے جس کا خاصہ مشارکت ہے، پس جانبین سے پایا جانا چاہئے جب کہ مس بالید ایک جانب سے پایا جاتا ہے پس اگر لمس بالید مراد لیں گے تو یہ لامستم کے معنی مجازی ہوں گے، حقیقی معنی تو جماع ہے اس لئے کہ جماع ہی جانبین سے پایا جاتا لہٰذا یہاں جماع ہی مراد لیں۔

(۳) ابن عباس فرماتے ہیں قرآن کریم میں جہاں بھی لمس اور مس کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے وہاں جماع کے معنی ہی مراد ہے جیسے إذا طلقتم النسا مالم تمسوهن (۲) یہاں مس ثلاثی مجرد ہے؛ لیکن جماع مراد ہے اسی طرح لا جناع عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن یہاں بھی ثلاثی مجرد ہے؛ لیکن جماع کے معنی مراد ہے، لہٰذا لٰمستم اور لمستم دونوں کے ایک ہی معنی ہے کیوں کہ لمس کی نسبت عورت کیطرف ہے۔

(۴) أو جاء أحد منكم من الغائط میں حدث اصغر کا بیان ہے اب اگر لٰمستم سے مس بالید مراد لیں اور مس مرأۃ سے وضوٹوٹ جائے تو اس آیت میں بھی حدث اصغر کا بیان ہوگا اور کہا جائیگا یہ جملہ، جملۂ اولیٰ کی تاکید ہے، اور اگر لٰمستم سے جماع مراد لیں تو آیت میں حدث اکبر کا بیان ہوگا، یعنی ایک نیا معنی ادا ہوگا اور قاعدہ ہے التاسيس اولى من التاكيد اور ایسے معنی مراد لینا جس میں نئے معنی ہو، تاکیدی معنی مراد لینے سے بہتر ہے، نیز اس صورت میں حدث اصغر کے ساتھ حدیث اکبر میں بھی تیمّم کا جواز اسی آیت سے ثابت ہوجائیگا جیسا کہ ابوموسیٰ اشعری اور عبداللہ بن مسعود نے بھی اس سے یہی معنی مراد لیا ہے۔

فائدہ: یہاں ایک بات یادرکھنے کی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک نقض وضو کا ضابطہ تھا ماخرج من السبیلین اور مس مرأۃ اس میں داخل نہیں ہے اس لئے کہنا پڑے گا کہ امام شافعی کے نزدیک نقض وضو کے دو اصول ہیں (۱) ماخرج من احد السبیلین

(۱) المائدة:٦ (۲) البقرة:٢٣٦

(۲) مس مرأۃ اور مس ذکر اسی میں داخل ہے، اسی طرح امام صاحب کے یہاں نقض وضو کا ضابطہ تھا خروج نجاست؛ لیکن مباشرت فاحشہ بدون خروج نجاست اس سے بھی امام صاحب کے نزدیک وضوٹوٹ جاتا ہے، گویا امام صاحب کے یہاں بھی نقض وضو کے دو اصول ہیں (۱) خروج نجاست (۲) مباشرت فاحشہ۔

(٦٤) بابُ الوضوءِ من القيءِ والرعافِ

(٩٠) حدثنا أبُو عُبَيْدَةَ بنُ أبي السَّفَرِ، وإسْحَاقُ بنُ مَنْصُورٍ، قال أبو عُبَيْدَةَ: ثنا، وقال إسحاقُ: أنا عبدُ الصَّمَدِ بنُ عبدِ الوَارِثِ قال: حدثني أبي، عن حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ عن يَحيَ بنِ أبي كثيرٍ، قال: حدثني عبدُ الرحمنِ بنُ عَمْرٍو الأوْزَاعِيُّ، عن يَعِيشَ بنِ الوَلِيدِ المَخْزُوْمِيِّ، عن أبيهِ، عن مَعْدَانَ بنِ أبي طَلْحَةَ، عن أبي الدَّرْدَاءِ: أنَّ رسولَ اللّٰهِ ﷺ قَاءَ فَتَوَضَّأَ، فَلَقِيْتُ ثَوْبَانَ في مسجدِ دِمَشْقَ فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لَهُ فقالَ: صَدَقَ، أنَا صَبَبْتُ لَهُ وَضُوْءَ ه.

وقالَ إسحاقُ بنُ مَنصُورٍ: مَعْدَأنُ بنُ طَلْحَةَ، قالَ أبو عيسٰى: وابنُ أبي طَلْحَةَ أصَحُّ.

قال أبو عيسٰى: وقد رَأى غَير وَاحِدٍ مِن أهلِ العلمِ من أصحابِ النبي ﷺ وغَيرِهم مِنَ التابِعينَ: الوُضُوءَ مِنَ القيءِ والرُّعافِ، وهو قولُ سفيانَ الثوريِّ وابنِ المباركِ، وأحمدَ وإسحاقَ.

وقال بعضُ أهلِ العلمِ: لَيسَ في القَيْءِ والرعافِ وُضُوْءٌ، وهو قولُ مالكٍ والشافعيِّ.

وقَدْ جَوَّد حُسَيْنٌ المُعَلِّمُ هذا الحديثَ، وحديثُ حُسَينٍ أصَحُّ شيءٍ في هذا البابِ.

وَرَوَى مَعْمَرٌ هذَا الحديثَ عن يَحيَ بنِ أبي كثيرٍ فَأخْطَأ فيهِ، فقال: عن يَعِيْشَ بنِ الوَلِيْدِ، عن خَالِدِ بنِ مَعْدَانَ، عن أبي الدَّرْدَاءِ، ولم يَذْكُرْ فيهِ الأوْزَاعِيَّ، وقال: عَن خَالِدِ بنِ مَعْدَانَ، إنَّمَا هُوَ مَعْدَانُ بنُ أبي طَلْحَةَ.

قئ اور نکسیر سے وضو کا حکم

ترجمہ: حدیث (۹۰) معدان بن ابی طلحہ، حضرت ابودرداء سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کو قئ ہوئی تو آپ نے وضو کیا، معدان کہتے ہیں پھر دمشق کی مسجد میں میری ملاقات حضرت ثوبان سے ہوئی میں نے ان سے اس حدیث کا تذکرہ

کیا تو انہوں نے کہا کہ ابودرداء نے صحیح بیان کیا، اس موقع پر نبی ﷺ کو میں نے ہی وضو کا پانی ڈالا تھا۔

اور اسحاق بن منصور نے معدان کے باپ کا نام طلحہ بتایا ہے، مگر صحیح ابوطلحہ ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم نے قیٔ اور نکسیر میں وضو کو ضروری قرار دیا ہے، یہی سفیان ثوری، ابن المبارک، احمد اور اسحاق کا قول ہے (یہی احناف کی بھی رائے ہے) اور بعض علماء کہتے ہیں کہ: قیٔ اور نکسیر میں وضو نہیں ہے یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے اور حسین معلم نے اس حدیث کی سند عمدہ بیان کی (یعنی انہوں نے معدان کے باپ کا نام صحیح بیان کیا ہے) حسین کی حدیث اس باب کی سب سے اچھی حدیث ہے اور یہ حدیث معمر نے (بھی) یحیٰ بن ابی کثیر سے روایت کی ہے اور اس میں غلطی کی ہے، ایک غلطی تو یہ کی ہے کہ سند میں امام اوزاعی کا نام چھوڑ دیا ہے، دوسری غلطی یہ کی ہے معدان بن ابی طلحہ کا نام خالد بن معدان بیان کیا ہے۔(۱)

فقہاء کے مذاہب:

ماقبل میں گذر چکا ہے کہ ناقض وضو کے سلسلے میں ائمہ کے اصول مختلف ہیں، احناف کے نزدیک علت ہے خروجِ نجاست من أي مکان، امام شافعی کے یہاں علت ہے مخرج اور خروج یعنی سبیلین سے ہو، امام مالک کے نزدیک معتاد طریقے پر سبیلین سے نکلنا علت ہے اس لئے قیٔ اور رعاف سے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے (۲) البتہ امام صاحب کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ خروج نجاست پایا گیا، امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ اگر قیٔ فاحش ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اور غیر فاحش اور کم ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر قیٔ منھ بھر کے ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر قیٔ تھوڑی ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ منھ بھر کے قیٔ معدہ سے آتی ہے اور معدہ محل نجاست ہے، لہٰذا خروج نجاست پایا گیا اور اگر قلیل قیٔ ہو تو وہ معدہ سے نہیں ہے اس لئے وضو نہیں ٹوٹے گا، لیکن اگر قیٔ بلغم کی ہو تو متفق علیہ طور پر وضو نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ بلغم سر سے نکلتا ہے اور سر محل نجاست نہیں ہے، اسی طرح خون اگر نکل کر ایسے حصے میں بہہ جائے جس کا فی الجملہ دھونا ضروری ہے تو وہ خون ناقض ہے ورنہ نہیں اگر خون منھ سے نکلے اور لعاب پر غالب آجائے تو ناقض وضو ہے اور اگر غالب نہ رہے؛ بلکہ مغلوب رہے تو ناقض نہیں ہے۔

---

(۱) نواقض وضو میں ایک مختلف فیہ ناقض، قیٔ اور رعاف ہے۔

(۲) امام مالک کے نزدیک اس لئے نہیں ٹوٹتا ہے کہ بیماری کے طور پر نکل رہا ہے اور امام شافعی کے یہاں اس لئے نہیں ٹوٹتا ہے کہ سبیلین کے علاوہ سے نکل رہا ہے۔

قئ اور خون کے ناقض وضو ہونے کے دلائل:

(۱) ترمذی کی روایت ہے إن رسول الله ﷺ قاء فتوضأ یہاں فتوضأ میں فاء سببیہ ہے یعنی فاء کا ماقبل سبب ہے اور فاء کا مابعد مسبب ہے یا فاء کا ماقبل علت ہے اور مابعد معلول ہے، جیسے بولتے ہیں زنـــی فـــلان فرُجِمَ یہاں زنا رجم کی علت ہے اسی طرح کہتے ہیں سرق فلان فقطعت یده قطع ید معلول اور سرقہ علت ہے یہی حال یہاں ہے قئ علت ہے اور وضو معلول ہے معلوم ہوا کہ قئ ناقض وضو ہے۔

شوافع یہ تاویل کرتے ہیں کہ حضور اس وقت بے وضو تھے اس لئے آپ نے وضو کیا یہ بعید تاویل ہے اور الفاظ حدیث کے خلاف ہے، بعض شوافع کہتے ہیں کہ وضو سے مراد وضو لغوی ہے یعنی آپ نے کلی کیا یہ بھی صحیح نہیں ہے، وضو لغوی یہ وضو کے معنی مجازی ہیں اور جب وضو کے معنی حقیقی ممکن ہے تو پھر مجاز لینے کی ضرورت نہیں ہے، نیز مطلق سے فرد کامل مراد لیا جاتا ہے اور وضو کا فرد کامل وضو شرعی ہے۔

(۲) ابن ماجہ میں صحیح سند کے ساتھ حدیث ہے من أصابه قئ أو رعاف أو قلس أو مذى في الصلاة فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لم يتكلم (۱) جس کو قئ ہو جائے یا نکسیر پھوٹ جائے تو وہ نماز کو توڑ دے اور وضو کر کے آئے اور نماز پوری کرے، اسمیں دو چیزیں ہیں نماز کا توڑنا اور بناء کرنا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قئ اور رعاف ناقض وضو ہے۔

(۳) ابن قدامہ میں مغنی نے ذکر کیا ہے إذا قلس أحدكم فليتوضأ (۲) جس کو قئ ہو جائے اس کو وضو کرنا ہے۔

(۴) ابن عدی نے کامل میں ذکر کیا ہے کہ زید بن ثابت بیان کرتے ہیں الوضوء من كل دم سائل (۳) ہر بہنے والے خون سے وضو ہے۔

(۵) بخاری کی حدیث فاطمہ بنت ابی جیش کی ہے ان کو استحاضہ کا حکم معلوم نہیں تھا، انہوں نے حضورؐ کے سامنے اپنا معاملہ رکھا آپ نے فرمایا إنما ذلك دم عرق ليست بحيضة (۴) یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں، اس لئے ہر وقت

---

(۱) سنن ابن ماجه، باب ما جاء في البناء على الصلاة، رقم الحديث:۱۲۲۱

(۲) المغنى لإبن قدامة باب مسئلة القئ الفاحش والدم۱/۱۳٦

(۳) سنن الدارقطنی، باب فی الوضوء من الخارج، رقم الحدیث:۵۸۱

(۴) صحیح البخاری، باب غسل الدم، رقم الحدیث:۲۲۸

وضوکر کے نماز پڑھو، دیکھو دم استحاضہ پر حضور نے فرمایا کہ تم وضو کیا کرو کیوں کہ یہ رگ کا خون ہے، گویا آپ نے نقض وضو کی علت دم عرق قرار دیا، لہٰذا ہر جگہ کا دم عرق ناقض ہوگا۔

مخالفین کی دلیل:

امام شافعی وغیرہ حضرات نے غزوۃ ذات الرقاع کے واقعہ سے استدلال کیا ہے جس کو بخاری نے تعلیقا اور ابوداؤد نے موصولا ذکر کیا ہے کہ رات کے وقت آرام کی ضرورت ہوئی اور دشمن کا خطرہ تھا اس لئے آپ نے دو آدمی ایک انصاری ایک مہاجر کو پہرہ دار مقرر کیا، دونوں کو اس جگہ مقرر کیا جہاں سے دشمن کے آنے کی توقع تھی دونوں صحابی نے باری مقرر کر لی پہلے مہاجر سو گئے اور انصاری جاگتے رہے، انہوں نے سوچا کہ جاگنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ تہجد کی نماز پڑھ لوں اور جہت قبلہ دشمن کے راستے کے سامنے تھا، کافر نے ان کو دیکھ لیا اور نشانہ بنایا نشانہ صحیح لگ گیا اس نے تیر مارا اور انصاری نے نماز کی حالت میں تیر کو نکال دیا اور نماز میں مشغول رہے جب تیسرا تیر لگا تو انہوں نے یہ سوچ کر کہ ذمہ داری میں کوتاہی نہ ہو جائے جلدی سے نماز پوری کر کے مہاجر کو اٹھایا(۱) شوافع اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ انصاری نے خون نکلنے کے باوجود نماز جاری رکھا معلوم ہوا کہ خون ناقض نہیں ہے۔

مخالفین کی دلیل کا جواب:

احناف نے اس حدیث کے مختلف جوابات دئے ہیں۔

(۱) یہ صحابی کا عمل ہے جو مرفوع حدیث کے خلاف ہے جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ حضور کو اس واقعہ کا علم ہوا اور آپ نے اس کی توثیق فرما دی اس وقت تک صحابی کا عمل قابل استدلال نہیں ہے، جیسا کہ عمرو بن سلمہ کا واقعہ آتا ہے کہ ان کی قوم نے ان کو امام بنا دیا تھا چونکہ وہ اپنی قوم میں سب سے بڑے قاری تھے، مگر ان کے پاس اتنا چھوٹا لباس تھا کہ رکوع سجدے کے وقت کشف عورت ہو جاتا تھا(۲) حالانکہ کشف عورت سے نماز نہیں ہوتی ہے، حضرات شوافع کے نزدیک بھی اس صورت میں نماز نہیں ہوتی ہے، شوافع اس کا یہی جواب دیتے ہیں اس کی توثیق معلوم نہیں جب کہ صریح روایت کشف عورت کی صورت میں نماز فاسد ہونے کی ہے تو جو جواب شوافع عمرو بن سلمہ کی روایت کا دیتے ہیں وہی جواب

(۱) سنن أبي داؤد، باب الوضوء من الدم، رقم الحديث:۱۹۸

(۲) فنظروا فلم يكن أحد أكثر قرآنا مني لما كنت اتلقى من الركبان فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست أو سبع سنين وكانت على بردة كنت إذا سجدت تقلصت عني فقالت امرأة من الحي ألا تغطوا عنا است قارئكم؟ فاشتروا فقطعوا لي قميصا فما فرحت بشيء بذلك القميص، بخارى، رقم الحديث:۴۳۰۲

احناف اس روایت کا دیتے ہیں کہ صحابی کا عمل حدیث مرفوع کے خلاف ہے۔

(۲) غزوہ ذات الرقاع کا واقعہ جزئی واقعہ ہے اور خروج دم کا ناقض وضو ہونا قاعدہ کلیہ ہے، ظاہر ہے کہ جزئی واقعہ قاعدہ کلیہ کا مقابلہ نہیں کرسکتا ہے کیوں کہ واقعہ جزئیہ محتمل ہوتا ہے اور قاعدہ کلیہ محکم ہوتا ہے۔

(۳) ذات الرقاع میں جس صحابی کا واقعہ پیش آیا اس کو ہم استغراقی حالت پر محمول کریں گے کہ وہ نماز میں اتنے مستغرق تھے کہ ان کا ذہن اس طرف نہیں گیا، ظاہر ہے کہ اضطراری حالت کے احکام کچھ اور ہوتے ہیں اور اختیاری حالت کے احکام کچھ اور ہوتے ہیں، استغراقی کیفیت کی دلیل یہ ہے کہ جب انصاری نے مہاجر کو تین تیر کے بعد اٹھایا تو مہاجر نے کہا کہ پہلے ہی تیر پر کیوں نہیں اٹھایا؟ تو انصاری نے جواب دیا کہ میں نے ایسی سورت شروع کر رکھی تھی کہ اگر ذمہ داری کا احساس نہ ہوتا تو جان دیدیتا، اسی حالت اور کیفیت کی بنا پر ان کا ذہن وضو کے ٹوٹنے کی طرف نہیں گیا، لہٰذا یہ عدم نقض کی دلیل نہیں بن سکتی ہے۔

(۴) علامہ خطابی جو شافعی ہیں انہوں نے اس مسئلے میں شوافع کی تائید کے بجائے ان کی تردید کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس واقعہ سے شوافع کا خون کے ناقض نہ ہونے کا استدلال بہت کمزور ہے، کیوں کہ اگر یہ حدیث احناف کے خلاف ہے تو شوافع کے بھی خلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شوافع کے یہاں غیر سبیلین سے نجاست کا نکلنا ناقض وضو نہیں ہے، لیکن نفس خون تو ہمارے نزدیک ناپاک ہے، پس احناف پلٹ کر سوال کرسکتے ہیں کہ تمہارے نزدیک تھوڑی مقدار ناپاکی بھی معفو عنہ نہیں ہے اور تین تیر لگنے کی وجہ سے یقیناً خون ان کے کپڑے اور بدن پر لگا ہوگا تو کپڑے اور بدن پر خون نکلنے کے بعد اس کی نماز کیسے صحیح ہوگئی؟ لہٰذا یہ تو تمہارے بھی خلاف ہے ما جوابکم فھو جوابنا.

اس مسئلے میں خطابی نے انصاف سے کام لیا ہے، خطابی کہتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ انصاری کا خون فوارہ کی طرح نکلا کپڑے اور بدن کو ذرا بھی نہیں لگا تو اس طرح تاویل کرنا یہ عجیب بات ہے کہ تین مرتبہ تیر لگے اور خون ذرہ برابر بدن اور کپڑے کو نہ لگے یہ عقل سے بعید ہے جب کہ بعض الفاظ حدیث سے اس تاویل کی تردید بھی ہوتی ہے، روایت میں آتا ہے کہ جب مہاجر اٹھے تو انہوں نے انصاری کو خون سے لہولہان دیکھا، لہٰذا یہ احتمال غلط ہے، خطابی شافعی ہونے کے باوجود شوافع کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دلیل کے اعتبار سے مضبوط تر بات یہ ہے کہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور سلف کا بھی یہی معمول ہے۔

(۵) روایتوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے انصاری نے تیر لگنے کے بعد اسی رکن میں جلدی جلدی کر کے سلام پھیر دیا، بعض روایت میں آتا ہے کہ رکوع میں سلام پھیر دیا گویا یہ ثابت کرنا بھی مشکل ہے کہ انہوں نے نماز پوری کی تھی۔

(٦) جب روایت دونوں طرح کی ہے تو احتیاط اسی میں ہے کہ نقض وضو کا حکم لگایا جائے اس لئے کہ عبادات کے معاملے میں احتیاط پر عمل کرنا بہتر ہے۔

فائدہ: یہاں ایک چیز قابل غور ہے کہ روایت اور ترجمۃ الباب میں مطابقت نہیں ہے اس لئے کہ ترجمۃ الباب میں قئ اور رعاف دونوں کا تذکرہ ہے جب کہ باب کی حدیث میں صرف قئ کا تذکرہ ہے رعاف کا تذکرہ نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قئ اور رعاف دونوں کا حکم ایک ہے جو لوگ اس کو غیر ناقض مانتے ہیں وہ دونوں کو غیر ناقض قرار دیتے ہیں اور جو ناقض مانتے ہیں وہ دونوں کو ناقض مانتے ہیں، گویا دونوں لازم وملزوم کی قبیل سے ہیں، ایک کے اثبات سے دوسرے کا بھی اثبات ہوگا اور ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم ہوگی۔

فائدہ: جہاں بعض روایت میں دونوں طرح کی بات آتی ہے کہ آپ نے قئ کے بعد وضو کیا اور بعض روایت میں ہے کہ قئ کے بعد وضو نہیں کیا، امام ابوحنیفہ دونوں روایت میں تطبیق دیتے ہیں کہ جہاں وضو نہیں کیا وہاں قئ قلیل پر محمول ہے اور جہاں وضو کیا ہے وہاں قئ کثیر پر محمول ہے، اس طرح دونوں روایت کے اندر تطبیق ہو جاتی ہے۔

(٦٥) بابُ الوضوءِ بالنبيذِ

(٩١) حدثنا هَنَّادٌ، نا شَرِيكٌ، عن أبي فَزَارَةَ، عن أبي زَيْدٍ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ مسعودٍ، قال: سَأَلَنِي النبيُّ ﷺ: "مَا فِي إِدَاوَتِكَ؟" فقلتُ: نَبِيْذٌ، فقال: "تَمَرَةٌ طَيِّبَةٌ وماءٌ طَهُوْرٌ" قال: فَتَوَضَّأَ منه.

قال أبو عيسى: وَإِنَّمَا رُوِيَ هذا الحديثُ عن أبي زَيْدٍ، عن عبدِ اللّٰهِ عنِ النبيِّ ﷺ، وأبُوزَيْدٍ رَجُلٌ مَجْهُولٌ عندَ أهلِ الحديثِ، لَا نَعْرِفُ له رِوَايَةً غيرَ هٰذَا الحديثِ. وقَدْ رَأى بعضُ أهلِ العلمِ الوُضُوءَ بالنَّبيذِ منهم، سفيانُ وغَيرُه.

وقال بعضُ أهلِ العلمِ لَا يُتَوَضَّأُ بالنَّبِيْذِ، وهو قولُ الشافعيِّ وأحمدَ وإسحاقَ، وقال إسحاقُ: إنِ ابْتُلِيَ رَجُلٌ بِهٰذا فَتَوَضَّأَ بالنبيذِ وتَيَمَّمَ: أَحَبُّ إليَّ، قال أبو عيسى: وقولُ مَنْ يقُولُ: لَا يُتَوَضَّأ بالنبيذِ أَقْرَبُ إلى الكتابِ وأشْبَهَ، لِإنَّ اللّٰهَ تعالى قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً﴾

نبیذ سے وضو کرنے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۹۱) حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں: مجھ سے نبی ﷺ نے پوچھا تمہارے برتن میں کیا ہے میں نے کہا یا رسول اللہ نبیذ ہے آپ نے فرمایا پاکیزہ کھجور اور پاک کرنے والا پانی ہے پھر آپ ﷺ نے اس سے وضو کیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث ابوزید سے وہ ابن مسعود سے وہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں اور ابو زید محدثین کے نزدیک مجہول ہیں، اس حدیث کے علاوہ ہم ان کی کوئی روایت نہیں جانتے ہیں اور بعض علماء نے نبیذ سے وضو کو جائز کہا ہے اس میں سفیان ثوری (حضرات صحابہ میں حضرت علی اور ابن عباس اسی طرح اوزاعی) وغیرہ ہیں اور بعض علماء کہتے ہیں کہ نبیذ سے وضو جائز نہیں ہے یہ امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق کا قول ہے اور اسحاق کہتے ہیں اگر کوئی شخص ایسی صورت سے دوچار ہو جائے تو اس کا نبیذ سے وضو کرنا اور تیمّم کرنا مجھے زیادہ پسند ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں اس شخص کا قول جو نبیذ سے وضو نہ کرنے کی بات کرتا ہے، قرآن سے زیادہ قریب اور صواب سے زیادہ مشابہ ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی کا قصد کرو۔

تشریح: نبیذ فعیل کے وزن پر ہے، مفعول یعنی منبوذ کے معنی میں ہے، نبیذ وہ پانی جس میں کچھ ڈالدیا گیا ہو نبیذ کی تین قسمیں ہیں (۱) پانی میں کھجور ڈالا گیا، نہ پانی کا رنگ، مزہ بدلا اور نہ ہی رقت وسیلان پر اثر پڑا، پانی جوں کا توں اپنی حالت پر رہا (۲) پانی کا مزہ بدل گیا اور رقت وسیلان پر بھی اثر ہوگیا، سکر بھی آ گیا (۳) پانی کا مزہ تو بدل گیا یعنی میٹھا پن آ گیا ؛لیکن رقت وسیلان پر کوئی اثر نہیں پڑا، پہلی قسم سے بالاتفاق وضو جائز ہے، دوسری قسم سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے، اور تیسری قسم میں اختلاف ہے۔

مذاہب کی تفصیلات:

اس تیسری قسم کی دو قسم ہے ایک یہ کہ کچے پانی میں کھجور کو ڈلدایا گیا ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ پانی میں کھجور ڈال کر آگ پر پکایا گیا ہو، پہلی قسم سے ہمارے تینوں امام کے نزدیک وضو جائز ہے، البتہ دوسری قسم میں امام صاحب سے تین قول منقول ہے (۱) اس تیسری قسم کی نبیذ سے وضو کرنا متعین ہے اور تیمّم کرنا جائز نہیں ہے (۲) وضو جائز نہیں تیمّم ضروری ہے، امام ابو یوسف نے اس قول کو لیا ہے، کہا جاتا ہے کہ امام صاحب نے اس قول کی طرف رجوع کر لیا تھا (۳) وضو بھی کرے تیمّم بھی کرے اس قول کو امام محمد نے اختیار کیا ہے۔

امام صاحب جس نبیذ سے وضو کو جائز قرار دیتے ہیں وہ صرف نبیذ تمر ہے، دوسرے نبیذ سے امام صاحب وضو کی اجازت نہیں دیتے ہیں اور امام صاحب نبیذ سے صرف وضو کی اجازت دیتے ہیں غسل کی اجازت نہیں دیتے ہیں، حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضو جائز نہیں ہے، امام بخاری کا نظریہ بھی یہی ہے کہ نبیذ تمر سے وضو جائز نہیں ہے، امام طحاوی اور قاضی خان وغیرہ امام صاحب کا رجوع ائمہ ثلاثہ کے قول کی طرف مانتے ہیں، اس صورت میں اب اختلاف نہیں رہ جاتا ہے اس لئے دلائل کی بھی ضرورت پیش نہیں آتی، البتہ اس لحاظ سے دلائل کی جانچ کی جاسکتی ہے کہ امام ابوحنیفہ پہلے اس کے کیوں قائل تھے؟ جب کہ نص کتاب اللہ سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے اور ابن مسعود کی یہ روایت خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں۔

امام صاحب کی دلیل:

لیلۃ الجن کا واقعہ ہے جس کو امام ترمذی نقل کرتے ہیں کہ جب نبی کریم ﷺ جنات میں تبلیغ کے لئے گئے اور ابن مسعود آپ کے ساتھ تھے، حضور کو وضو کی ضرورت پڑی آپ نے ابن مسعود سے پانی کے بارے میں پوچھا انہوں نے کہا نہیں ہے آپ نے پوچھا تمہارے چھاگل میں کیا ہے انہوں نے فرمایا نبیذ ہے حضور نے فرمایا تمرة طيبة وماء طهور.

طریقۂ استدلال:

نبیذ تمر سے وضو کر کے آپ نے ثابت کر دیا کہ نبیذ تمر بھی ماء مطلق ہے اور قرآن میں ماء مطلق کے ہوتے ہوئے تیمّم کو جائز قرار نہیں دیا گیا ہے، اب آپ کے اس عمل کو قرآن کی تفسیر مانا جائے گا، معلوم ہوا کہ اگر پانی میں کوئی پاک چیز ڈالی جائے اور رقت وسیلان بحالہ باقی رہے تو محض رنگ، مزہ بدلنے کی وجہ سے وہ ماء مقید نہیں ہوتا بلکہ ماء مطلق ہی رہتا ہے۔

پاک چیز کے پانی میں ملنے سے ماء مقید نہ ہونے کے دلائل:

(۱) نسائی میں روایت ہے کہ نبی نے اس پانی سے وضو فرمایا جس میں آٹا ملا ہوا تھا(۱) اگر آٹا ملنے سے پانی مقید ہو جاتا تو حضور کیوں اس سے وضو کرتے۔

(۲) حدیث میں ہے کہ میت کو اس پانی سے غسل دو جس میں بیری کے پتے ڈال کر جوش دیا گیا ہو تو اگر ماء مقید ہوتا تو میت کو نہلانے کا حکم کیوں دیا جاتا۔(۲)

---

(۱) إن رسول الله ﷺ اغتسل هو وميمونة من إنا واحد في قصعة فيها اثر العجين، نسائی، باب ذكر الاغتسال في القصعة، رقم الحديث: ۲۴۰

(۲) صحيح البخاري، باب كيف يكفن المحرم، رقم الحديث: ۱۲۰۹

(۳) حضور نے اشنان والے پانی سے سر کو دھویا پھر ماء مطلق استعمال نہیں فرمایا۔

(۴) روایت میں آتا ہے کہ حائضہ غسل کرے تو پانی میں نمک ڈال دے،(۱) اس لئے غور کرنا پڑے گا کہ إن لم تجدوا ماءً میں ماءً سے کیا مراد ہے؟ اس کی تفسیر آپ کے عمل سے ہوتی ہے پانی میں آٹا ڈالدیا ہو یہ بھی ماء مطلق ہے، نمک ڈالدیا ہو یہ بھی ماء مطلق ہے، بیری کا پتہ ڈالدہو یا یہ بھی ماء مطلق، دیکھو یہاں بھی نام بدل گیا ہے اس کے باوجود آپ اس کے ماء مطلق ہونے کے قائل ہیں، پس کھجور ڈالا ہوا پانی بھی ماء مطلق ہے۔

علامہ شمس الدین کرمانی کی تحقیق:

علامہ کرمانی شارح بخاری لکھتے ہیں کہ عرب میں زیادہ تر کنویں کا پانی کھارا ہوتا تھا، عام طور پر اہل عرب کا دستور یہ تھا کہ پانی کے کھارے پن کو دور کرنے کے لئے کھجور ڈالتے تھے اور عام طور پر نبیذ ہی استعمال کرتے تھے اور مطلق اس کو کہتے ہیں کہ جب کوئی چیز بولا جائے تو ذہن اس کی طرف جائے، اہل عرب جب عام طور نبیذ کا استعمال کرتے تھے تو وہاں جب بھی مطلق پانی بولا جائیگا تو ذہن نبیذ تمر کی طرف جائیگا اس لئے کرمانی کہتے ہیں کہ اس صورت میں نبیذ ماء مطلق ہی ہے یہ ایسا ہو گیا، جیسے بعض جگہ پانی بغیر برف کے استعمال نہیں کرتے ہیں اور بعض جگہ کیوڑہ ڈال کر استعمال کیا جاتا ہے تو جیسے برف اور کیوڑے والے پانی کو مقید نہیں کہا جاتا ہے تو نبیذ کو بھی مقید نہیں کہا جائیگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہم نے نبیذ تمر کے مسئلے میں قیاس کو ترک کرتے ہوئے حدیث پر عمل کیا ہے، قیاس کا تقاضہ تھا کہ نبیذ تمر سے وضو جائز نہ ہو؛ لیکن قیاس کے خلاف لیلۃ الجن والی روایت ہے اور تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اگر قیاس کے خلاف کوئی روایت ہو تو قیاس کو رد کر دیا جاتا ہے۔

باب کی حدیث پر اعتراضات:

مخالفین لیلۃ الجن کی حدیث پر تین اعتراضات کرتے ہیں۔

پہلا اعتراض: ابوزید عبداللہ بن مسعود کے شاگرد ہیں ان کو رجل مجہول کہا گیا ہے اور مجہول کی روایت قابل قبول نہیں ہوتی، لہٰذا احناف کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض: ابوزید کے شاگرد ابوفزارہ ہیں یہ بھی رجل مبہم ہیں، ابوفزارہ بہت سے راویوں کی کنیت ہے، معلوم نہیں یہاں کون مراد ہیں، لہٰذا اس میں ابہام ہے۔

---

(۱) مسند أحمد مخجرا باب حديث امرأة من بني غفار، رقم الحديث:۱۷۱۳۶

تیسرا اعتراض: لیلۃ الجن میں عبداللہ بن مسعود کا حضور کے ساتھ ہونا متکلم فیہ ہے، بعض روایت میں ان کا ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے، (۱) بعض روایت میں ہے ابن مسعود کہتے ہیں کہ کاش کہ میں حضور کے ساتھ ہوتا (۲) اور بعض روایت سے انکار معلوم ہوتا ہے (۳) جب صاحب واقعہ خود انکار کر رہے ہیں تو ان کی روایت کیسے قابل قبول ہوگی۔

پہلے اعتراض کا جواب: (۱) ابوزید کو مجہول کہنا غلط ہے، حافظ وغیرہ نے لکھا ہے کہ ابوزید مولی عمرو بن حریث ہے تو اب یہ متعین ہو گئے اور جہالت کہاں رہی؟ زیادہ سے زیادہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو ان کا نام معلوم نہیں ذات معلوم ہے، اور اگر کسی کی ذات معلوم ہو جائے تو نام کا مجہول ہونا مضر نہیں ہے، بعض حضرات نے ان کا نام بھی ذکر کیا ہے۔

(۲) ابوزید سے نقل کرنے والے دو راوی ہیں (۱) راشد بن کیسان (۲) ابوروق عطیہ بن حارث اور یہ بات معلوم ہے کہ جس راوی سے دو شاگرد نقل کریں ان کی جہالت ختم ہو جاتی ہے۔

(۳) اگر ابوزید کو مجہول مان بھی لیا جائے تو علامہ عینی نے ابن مسعود کے چودہ شاگروں سے یہ روایت نقل کی ہے، اس میں بعض صحابہ بھی ہیں، پس اگر مان لیا جائے کہ ابوزید کی وجہ سے اس روایت میں ضعف آ گیا، تو چودہ روایوں کی موافقت کی وجہ سے ضعف ختم ہو جاتا ہے، یہ تو چودہ ہیں کوئی ایک راوی بھی تائید کر دے تو ضعف ختم ہو جاتا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب: بہت سے حضرات محدثین نقل کرتے ہیں کہ ابوزید سے جو ابوفزارہ نقل کرتے ہیں وہ راشد بن کیسان ہیں، کوئی دوسرے نہیں ہیں، لہٰذا ابہام کا اعتراض بھی ختم ہو گیا، حافظ نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب: علامہ ابن الہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ اگر یہ روایت ہے کہ عبداللہ بن مسعود نے لیلۃ الجن میں شرکت کی نفی کی ہے تو مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ انہوں نے شرکت کا اقرار کیا ہے (۴) پس دونوں میں تعارض ہو گیا، اب اگر ترجیح کی صورت اختیار کریں تو مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت کو ترجیح ہوگی، کیوں کہ یہ مثبت ہے اور

---

(۱) عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قال له ليلة الجن ما في إداوتك قال نبيذ قال تمرة طيبة وماء طهور، أبوداؤد، باب الوضوء بالنبيذ، رقم الحديث:۸٤

(۲) عن عبد الله قال لم أكن ليلة الجن مع رسول الله ﷺ وددت إني كنت معك، صحيح مسلم، باب الجهر بالقراءة في الصبح، رقم الحديث:۱٥۲—٤٥۰

(۳) مسلم باب الجهر بالقراءة في الصبح، رقم الحديث:٤٥۰، سنن الترمذي، باب ومن سورة الأحقاف، رقم الحديث:۳۲٥۸

(٤) عن ابن مسعود أن رسول الله قال له ليلة الجن عندك طهور قال لا إلا شيء من نبيذ في إداوة فقال تمرة طيبة وماء طهور، مصنف بن أبي شيبة، باب الوضوء بالنبيذ، رقم الحديث:۲٦۳

وہ نافی ہے اور مثبت و نافی میں تعارض کے وقت مثبت کو ترجیح ہوتی ہے اور دونوں روایتوں میں تطبیق کی صورت بھی ہوسکتی ہے، اس طرح لیلۃ الجن کا واقعہ چھ مرتبہ پیش آیا، بعض میں آپ شریک تھے اور بعض میں شریک نہیں تھے، ہوسکتا ہے کہ ابن مسعود سے کسی خاص واقعہ کے بارے میں پوچھا گیا ہو اس میں شرکت کی انہوں نے نفی کی ہو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ کسی میں بھی آپ شریک نہیں تھے۔

دوسرا جواب: اصل روایت کے الفاظ ہیں: ما شهدها منا أحد غيري میرے سوا حضور کے ساتھ کوئی اور نہیں تھا، راوی نے غیری کا لفظ حذف کر دیا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابو محمد ابو موسی نے کتاب التنبیہ میں عبداللہ بن مسعود کے اس لفظ کو ذکر کیا ہے، راوی نے غیری کو حذف کر دیا اور بات بگڑ گئی۔(۱)

تیسرا جواب: عبداللہ بن مسعود مطلق شرکت کی نفی نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ جنّ کی مجلس میں شرکت کی نفی کر رہے ہیں کہ جنات کی مجلس میں نہیں تھے، آپ نے مجھے دور بٹھا دیا تھا، روایت میں ہے کہ آپ نے ایک لکیر کھینچ کر فرمایا اس سے باہر مت نکلنا اگر نکلے تو قیامت تک ملاقات نہیں ہوگی، ابن مسعود فرماتے ہیں کہ میں جنات کی آواز سن رہا تھا(۲) یہ خود دلیل ہے کہ آپ شریک تھے۔

(٦٦) بابُ المضمضةِ من اللبنِ

(٩٢) حدثنا قُتَيْبَةُ، نا اللَّيْثُ، عن عُقَيْلٍ، عن الزُّهْرِيِّ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ، عن ابن عباسٍ أَنَّ النبيَّ ﷺ شَرِبَ لَبَناً فَدَعَا بِمَاءٍ فَمَضْمَضَ وقالَ: "إِنَّ لَه دَسَمًا"

وفي البابِ: عن سَهْلِ بنِ سَعْدٍ وأُمِّ سَلَمَةَ، قالَ أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقد رَأى بعضُ أهلِ العلمِ المَضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ، وهٰذَا عندَنَا عَلَى الِاستِحْبَابِ، وَلَمْ يَرَ بَعْضُهُم الْمَضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ.

---

(۱) عن ابن مسعود سئل عن ليلة الجن فقال ما شهدها منا احد وروى عنه من طريق آخر أنه رأى قوما من الزط فقال هؤلاء اشبه من رأيت بالجن ليلة الجن فهذا الحديث يدل على أنه شهدها والأول يدل على أنه لم يشدها فالحديثان كماترى متعارضان وإنما أوجب التعارض بينهما ان الذي روى الحديث الأول اسقط منه كلمة رواها غيره وإنما الحديث ما شهدها منا احد غيري، الانصاف على التنبيه على الأسباب التي أوجب الاختلاف: الباب الخامس في الاختلاف العارض ۷۸/۱ المكتبة الشاملة

(۲) ترمذی، أبواب الأمثال ۱۰۹/۲ ناسخ الحديث ومنسوخه، رقم الحديث:۲٦، باب الخلاف في ذلك

دودھ پی کر کلی کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۹۲) حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے دودھ پیا پھر پانی منگوایا اور کلی کی اور فرمایا دودھ میں چکناہٹ ہے۔

بعض علماء نے دودھ کی وجہ سے کلی کرنے کی بات کہی ہے اور یہ ہمارے نزدیک مستحب ہے اور بعض نے دودھ کی وجہ سے کلی کرنے کی بات نہیں کہی (یعنی اس کو واجب نہیں کہا ہے، مستحب ان کے نزدیک بھی ہے، پس دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں)

دودھ پینے کے بعد وضو کرنے کی شرعی حیثیت:

دودھ پینے کے بعد کلی کرنا بعض حضرات کے نزدیک واجب اور ضروری ہے، جمہور کے نزدیک مستحب ہے، جو حضرات وجوب کے قائل ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں،

استحباب پر محمول کرنے کی ایک دلیل ابوداؤد کی روایت ہے، حضرت انس فرماتے ہیں حضور نے دودھ پیا اور بغیر دوبارہ وضو کئے نماز پڑھائی، کلی بھی نہیں کیا، (۱) اگر واجب ہوتا تو ضرور کلی فرماتے اور وضو فرماتے۔

دوسری دلیل: امام شافعی نے ابن عباس کا فعل نقل کیا ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ دودھ پیا اور کلی کی اور نماز پڑھائی اس پر ابن عباس نے فرمایا اگر میں کلی نہ کرتا تو بھی کوئی حرج نہیں تھا (۲) معلوم ہوا کہ ان کا کلی کرنا استحبابا تھا، اس لئے جمہور امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

یہاں اگرچہ خاص دودھ کا تذکرہ ہے؛ لیکن کلی کرنے کی علت عام بتائی گئی ہے، اس علت کی وجہ سے یہ حکم ان تمام چیزوں کا ہوگا جن میں دسومت اور چکناہٹ ہے، لہٰذا ہر چکنی چیز کھانے کے بعد کلی کر لینا چاہئے، امام ترمذی فرماتے ہیں: هذا عندنا على الاستحباب یہ حکم استحبابا ہے۔

---

(۱) ان رسول اللهﷺ شرب لبنا فلم يمضمض ولم يتوضأ وصلى، أبوداؤد، باب الوضوء من اللبن، رقم:۱۹۷

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ، باب من كان لا يتوضأ منه ولا يمضمض، رقم الحديث:٦٤٦

(٦٧) بابٌ في كراهيةِ ردِّ السلام غيرَ متوضي

(٩٣) حدثنا نَصْرُ بنُ عَلِيٍّ، ومحمدُ بنُ بَشَّارٍ، قالَا: نا أبو أحمدَ، عن سفيانَ، عن الضَّحَّاكِ بنِ عُثمانَ عن نافعٍ عن ابنِ عَمَرَ: أَنَّ رَجُلاً سَلَّمَ على النبيِّ ﷺ وَهُوَ يَبُولُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيهِ.

قال أبو عيسىٰ: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وإِنَّمَا يُكْرَهُ هٰذَا عندنَا إذَا كانَ على الغَائطِ والْبَولِ، وقَد فسّرَ بَعضُ أهلِ العلمِ ذٰلِكَ، وهٰذا أحسنُ شَيءٍ رُوِيَ في هٰذا البابِ.

وفي البابِ: عن المُهَاجِرِ بنِ قُنفُذٍ، وعبدِ اللهِ بنِ حَنْظَلَةَ وعَلْقَمَةَ بنِ الفَغْوَاءِ، وجَابِرٍ والبَرَاءِ.

بے وضو سلام کا جواب دینے کی کراہیت

ترجمہ: حدیث (۹۳) ابن عمر سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ کو سلام کیا جب کہ آپ پیشاب فرمارہے تھے، آپ نے جواب نہیں دیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور یہ بات ہمارے نزدیک اس وقت مکروہ ہے جب کہ آدمی بالفعل بڑا یا چھوٹا استنجا کررہا ہو اور بعض علماء نے حدیث کی یہی تفسیر کی ہے اور یہ باب کی سب سے اچھی روایت ہے۔

حالت حدث میں سلام کا جواب دینے کی شرعی حیثیت:

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ پیشاب کرتے ہوئے کوئی سلام کرے، یہ سلام کا موقع نہیں ہے اولا اس حالت میں سلام نہیں کرنا چاہئے اور اگر کوئی کرے تو جواب دینا ضروری نہیں ہے، یہ ان موقعوں میں سے ہے جس میں سلام کرنا اور اس کا جواب دینا مکروہ ہے، اس سلسلے میں مختلف روایتیں ہیں، ان روایات کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرنا آسان ہوگا، ایک روایت یہاں امام ترمذی نے عبداللہ بن عمر کی ذکر کی ہے کہ ایک شخص نے آپ کو سلام کیا اس وقت آپ پیشاب کررہے

تھے آپ نے اس کا جواب نہیں دیا، آگے معاملہ کیا ہوا اس کو امام ترمذی نے حذف کر دیا ہے، پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے تیمّم کیا اور پھر جواب دیا، معلوم ہوا کہ پیشاب کرنے کی حالت میں سلام کا جواب نہیں دینا چاہئے، ایک روایت نسائی میں ہے جس کے راوی مہاجر بن قنفذ ہیں جس کا مضمون یہ ہے کہ آپ وضو فرما رہے تھے وضو کے دوران کسی نے آپ کو سلام کیا آپ نے فوراً جواب نہیں دیا بلکہ وضو سے فارغ ہو کر جواب دیا، (۱) تیسری روایت بخاری ومسلم کی ہے جس کے راوی ابوالجہیم (۲) ہیں اس کا مضمون یہ ہے کہ حضور بئر جمل کی طرف سے آرہے تھے راستے میں آپ کو سلام کیا گیا آپ نے جواب نہیں دیا، قریب میں دیوار تھی وہاں جا کر تیمّم کیا پھر اس کا جواب دیا، (۳) مناسب یہ ہے کہ ان مختلف روایات کو مختلف واقعہ پر محمول کیا جائے تینوں کو ایک واقعہ قرار دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

بغیر وضو ذکر اللہ کا حکم:

ان احادیث سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ آپ حالت حدث میں اللہ کا نام لینا پسند نہیں کرتے تھے اس لئے صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ اذکار کے لئے وضو مستحب ہے، فرض وضروری نہیں۔

فائدہ: اس حدیث سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ ہر وہ کام جس کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، جیسے دخول مسجد، زبانی قرآن پڑھنا وغیرہ ان کاموں کے لئے پانی رہتے ہوئے بھی تیمّم کیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ مہاجر بن قنفذ کا واقعہ مدینہ کا ہے اور آبادی میں پانی ہوتا ہے اس کے باوجود حضور نے تیمّم کر کے جواب دیا۔

وضو کے لئے تسمیہ ضروری نہیں:

اس روایت سے امام طحاوی نے استدلال کیا ہے کہ وضو میں بسم اللہ پڑھنا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ آپ نے تیمّم کر کے جواب دیا اور فرمایا میں حدث کی حالت میں اللہ کا نام لینا مناسب نہیں سمجھتا ہوں اور وضو سے پہلے بھی حدث کی حالت ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ آپ نے تیمّم پر بسم اللہ نہیں پڑھا تھا، اگر آپ تیمّم سے پہلے بسم اللہ پڑھتے تو جواب کیوں

(۱) شرح معاني الآثار، باب التسمية على الوضوء، رقم الحديث:۱۰۰، السنن الكبرى للنسائي، رقم الحديث:۳٤، باب السلام على من يبول

(۲) مسلم کے اندر جہم مصغر کے بجائے ابوجہم لکھا ہے، لیکن صحیح وہی ہے جو بخاری میں ہے، راوی جہیم ہیں جہم نہیں۔

(۳) اقبل النبي ﷺ من نحو بئر جمل فلقيه رجل فسلّم عليه فلم يرد عليه النبي حتى اقبل على الجدار فمسح بوجهه ويديه ثم رد عليه السلام، صحيح البخاري، باب التيمم، في الحضر، رقم الحديث:۳۳۷، مسلم شريف، باب التيمم، رقم الحديث:۱۱٤-۳

نہیں دیتے اس لئے کہ اس کے اندر بھی اللہ کا نام ہے، اس پر صاحب بحر نے اعتراض کیا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ وضو سے پہلے تسمیہ پڑھنا مستحب بھی نہیں ہے، حالانکہ احناف نے مستحب کہا ہے، شاید صاحب بحر تک امام طحاوی کی بات نہیں پہونچی تھی اس لئے انہوں نے اعتراض کیا ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں بے وضو ذکر اللہ کی کراہت ابتداء میں تھی بعد میں حضرت علی کی روایت سے منسوخ ہوگئی، اس میں ہے حضور بیت الخلاء سے تشریف لاتے اور بغیر وضو کے ہم کو قرآن پڑھاتے، اور آپ کو تلاوت سے مانع صرف جنابت تھی، معلوم ہوا کہ مہاجر والی روایت کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، اب تسمیہ عندالوضوء مستحب ہے۔

متعارض روایات میں تطبیق:

یہاں روایات پر نظر ڈالنے سے روایات میں تعارض معلوم ہوتا ہے، بعض روایتوں میں ہے کہ آپ حالت حدث میں اللہ کا ذکر نہیں کرتے تھے یا پسند نہیں کرتے تھے، جب کہ حضرت عائشہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ آپ ہر حالت میں اللہ کا ذکر کرتے تھے، چاہے با وضو ہوں یا بلا وضو ہوں، ان دونوں متعارض روایات میں تطبیق کا ایک طریقہ تو وہی ہے جو امام طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ حضرت علی کی روایت ناسخ اور ابن عمر کی روایت منسوخ ہے۔

دوسرا طریقہ: حضرت علی کی روایت کو محمول کر دیا جائے سہولت پر کہ آپ بغیر وضو قرآن کی تعلیم دیتے تھے یہ سہولت کے لئے ہے، یعنی رخصت پر محمول ہے اور ابن عمر کی روایت عزیمت پر محمول ہے۔

تیسرا طریقہ: اذکار دو طرح کے ہیں ایک اذکار موقت یعنی جس ذکر کے لئے خاص وقت متعین ہو اس وقت کے بعد کرے تو نہ ہو جیسے سو کر اٹھنے کے بعد کی دعاء بیت الخلاء سے نکلنے کے وقت کی دعاء اور ایک ہے اذکار غیر موقت جس کا وقت متعین نہیں ہے جو اذکار موقت ہے اس کو اسی وقت پڑھنا چاہئے چاہے حدث میں ہو یا نہ ہو، اور جن اذکار کے لئے وقت متعین نہیں ہے اس کو باوضو ادا کرنا چاہئے، گویا ابن عمر کی روایت اذکار موقتہ پر محمول ہے اور حضرت علی کی روایت اذکار غیر موقتہ پر محمول ہے۔

چوتھا طریقہ: يذكر الله في كل أحيان یہ ضابطہ اور قاعدہ کلیہ ہے کہ ہر حالت میں ذکر جائز ہے اور ابن عمر اور مہاجر بن قنفذ کی روایت میں جزئی واقعہ کا بیان ہے اور جب قاعدہ کلیہ اور واقعہ جزئیہ میں تعارض ہو جائے تو قاعدہ کلیہ کو ترجیح ہوتی ہے یا یہ کہا جائے کہ بعض حدث کی حالت میں سلام کا جواب نہ دینا آپ کی خصوصیات پر محمول ہے، انبیاء علیہم

السلام کی مختلف حالتیں ہیں وہ اللہ کی مرضیات کو بہتر جانتے ہیں، جس وقت آپ نے حدث کی حالت میں جواب نہیں دیا ہوسکتا ہے وہی اللہ کی مرضی ہو اسی لئے آپ نے اپنی عادت نہیں بیان کیا بلکہ اپنے بارے میں کہا إنـي كـرهـت، أنـا أكره نہیں کہا۔

پانچواں طریقہ: حضرت علی کی روایت کو بیان جواز پر محمول کردو کہ بغیر وضو ذکر اللہ جائز ہے اور کراہت ذکر اللہ والی روایت کو استحباب پر محمول کردو، یعنی باوضو اللہ کا ذکر کرنا مستحب ہے۔

ترجمۃ الباب اور حدیث میں مطابقت:

ترجمۃ الباب ہے حالتِ حدث میں سلام کا جواب نہ دینا اور اس کے ذیل میں ابن عمر کی روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ حضور کے سامنے ایک شخص گذرا اور انہوں نے آپ کو سلام کیا اس وقت آپ پیشاب کی حالت میں تھے آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، روایت بظاہر ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں ہے، کیوں کہ ترجمہ عام ہے، حدث کی حالت میں سلام کا جواب نہ دینا اور روایت خاص ہے پیشاب کی حالت میں سلام کا جواب نہ دینا، اس کا جواب یہ ہے کہ یبول فعل ہے اور فعل بول کر کبھی ارادہ فعل مراد لیتے ہیں اور کبھی فراغ عن الفعل مراد لیتے ہیں جیسے إذاطعمتم فانتشروا اگر یہ معنی لیں تو روایت باب کے مطابق ہوجائیگی یعنی آپ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے۔

دوسری توجیہ: ممکن ہے ترمذی اس روایت سے مہاجر ین قنفذ کی تفصیلی روایت کی طرف اشارہ کررہے ہوں کہ حضور بئر جمل کے پاس سے واپس آرہے تھے آپ بے وضو تھے مہاجر نے سلام کیا آپ نے جواب نہیں دیا پھر تیمّم کر کے سلام کا جواب دیا اور تاخیر کی وجہ یہ بتائی کہ میں باوضو نہیں تھے اگر ابن عمر کی روایت مہاجر ین قنفذ کی تفصیلی روایت کے لئے اشارہ ہے تو صاف مطلب ہوگیا کہ سلام پیشاب سے فراغت کے بعد تھا، لہٰذا ترجمہ اور روایت میں مطابقت ہوگئی۔

تیسری توجیہ: روایت میں پیشاب کے وقت سلام کے جواب دینے کی ممانعت کا بیان ہے اور ترجمۃ الباب میں حالت حدث میں سلام کے جواب دینے کی ممانعت ہے، گویا ترمذی نے دونوں بات بیان کردی ایک بات ترجمہ میں اور ایک بات روایت میں کہ حالت حدث میں جواب نہیں دینا چاہئے اور پیشاب کے وقت سلام نہیں کرنا چاہئے۔

قوله: إن رجلا سلّم: رجل مبہم ہے، یا تو یہ رجل مبہم مہاجر بن قنفذ ہیں جن کا بیان بخاری میں بھی ہے اور جس کی طرف ترمذی نے وفی الباب میں اشارہ کیا ہے، یا رجل مبہم سے کوئی دوسرے صاحب مراد ہیں، اگر مہاجر بن قنفذ مراد

ہوں تو وھو یبول کا ترجمہ ہوگا کہ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے، اور اگر رجل مبہم سے کوئی اور آدمی مراد ہوں تو یہ مہاجر کے علاوہ کسی اور شخص کا واقعہ ہے دونوں واقعہ میں فرق ہے، مہاجر کے واقعہ میں ہے کہ آپ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے اور اس روایت میں ہے کہ آپ پیشاب کر رہے تھے۔

(٦٨) بابُ ما جاء في سؤرِ الكلبِ

(٩٤) حدثنا سَوَّارُ بنُ عبدِ اللّٰهِ العَنْبَرِيُّ، نا المُعْتَمِرُ بنُ سُلَيْمَانَ، قال سمِعتُ أيوبَ، عن محمدِ بنِ سيرينَ، عن أبي هريرةَ، عن النبيِّ ﷺ قال: "يُغْسَلَ الإناءُ إذَا وَلَغَ فيهِ الكَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أوْلَاهُنَّ أوْ: أُخْرَاهُنَّ بالتُّرَابِ، وإذَا وَلَغَتْ فيهِ الهِرَّةُ، غُسِلَ مَرَّةً"

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهو قولُ الشافعيِّ وأحمدَ إسحاقَ.

وقد رُوِيَ هٰذَا الحديثُ مِن غَيرِ وجْهٍ عن أبي هُرَيرَةَ عن النبيِّ ﷺ نَحْوُ هٰذَا وَلَمْ يُذْكَرْ فيه: "إذَا وَلَغَتْ فيهِ الهِرَّةُ غُسِلَ مَرَّةً"

وفي البابِ: عن عبدِ اللّٰهِ بنُ مُغَفَّلٍ.

کتے کے جھوٹے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۹۴) حضرت ابو ہریرہ نبی کریم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: برتن سات مرتبہ دھویا جائے جب کتا اس میں منھ ڈال دے، پہلی مرتبہ یا فرمایا آخری مرتبہ مٹی سے مانجھا جائے اور جب اس میں بلی منھ ڈال دے تو ایک مرتبہ دھویا جائے۔

(حدیث کا یہ آخری ٹکڑا جو بلی کے جھوٹے سے متعلق ہے اس میں اختلاف ہے کہ وہ مرفوع ہے یا موقوف) یہ امام شافعی، احمد اور اسحاق کا قول ہے، اور یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ سے متعدد طریقوں سے اسی طرح مروی ہے، مگر اس میں إذا ولغت فيه الهرة الخ نہیں ہے، اور باب میں عبداللہ بن مغفل کی روایت ہے۔

کتے کے سؤر کے سلسلے میں امام مالک کے مذہب کی تفصیل:

امام مالک سے کتے کے جھوٹے کے سلسلے میں چار قول منقول ہے (۱) سؤر کلب مطلقا پاک ہے (۲) سؤر کلب

مطلقا ناپاک ہے(۳) جس کتے کو پالنے کی اجازت ہے اس کا سؤر پاک ہے اور جس کے پالنے کی اجازت نہیں ہے، اس کا سؤر ناپاک ہے(۴) دیہاتی کتے کا سؤر پاک اور شہری کتے کا سؤر ناپاک ہے، راجح قول یہ ہے کہ کتے کا جھوٹا پاک ہے(۱) امام مالک سے دریافت کیا گیا جب سؤر کلب پاک ہے تو برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم کیوں دیا گیا، امام مالک نے فرمایا کہ برتن کے دھونے کا حکم امر تعبدی ہے، معنی ہوا کہ برتن کا دھونا خلاف قیاس ہے، اسی لئے امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر کتا دودھ کے برتن کے میں یا کسی قیمتی چیز کے برتن میں منھ ڈال دے تو دودھ پی لو اور برتن دھولو، امام مالک فرماتے ہیں: میں خدا کی نعمت کو ضائع کرنے کا حکم نہیں دے سکتا ہوں (۲) مالکیہ میں ابن رشد (۳) بیان کرتے ہیں کہ برتن کا دھونا خلاف قیاس نہیں؛ بلکہ قیاس کے مطابق ہے، برتن کو اس لئے دھونے کا حکم نہیں دیا گیا ہے کہ برتن ناپاک ہو گیا، بلکہ کتے کے تھوک میں زہریلا مادہ ہوتا ہے (۴) اس مادہ کو دور کرنے کے لئے دھلوایا جاتا ہے یعنی شرعا سؤر کلب پاک ہے اور برتن کا دھلوانا علاج کی وجہ سے ہے، یہ امر طبی ہے اور امر شرعی نہیں ہے، لیکن یہ عجیب ہے اگر برتن کو دھلنے کا حکم علاج کے طور پر ہے تو ظاہر ہے کہ پانی میں زہریلے مادہ کا اثر زیادہ آتا ہوگا، پھر اسے کیسے استعمال کرتے ہیں جب جامد چیز متأثر ہوتی ہے تو سیال شئ بدرجہ اولیٰ متأثر ہوگی۔

جمہور کا مذہب:

جمہور سؤر کلب کو ناپاک مانتے ہیں، البتہ طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں اس کو پاک کرنے کا طریقہ وہی ہے جو عام نجاستوں کی تطہیر کا ہے، امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ سات مرتبہ دھلنا ضروری ہے، اس کے بغیر برتن پاک نہیں ہوگا، ایک قول ہے کہ سات مرتبہ میں ایک مرتبہ مٹی سے مانجھنا بھی ضروری ہے، امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ آٹھویں مرتبہ مٹی سے مانجھنا چاہئے، امام صاحب مٹی سے مانجھنے کو ضروری قرار نہیں دیتے ہیں اس کو استحباب یا علاج پر محمول کرتے ہیں، احناف کے یہاں تین مرتبہ دھونا ضروری ہے، سات مرتبہ دھونے کا حکم یا تو منسوخ ہو گیا ہے یا یہ کہا جائے گا کہ تین مرتبہ واجب اور باقی چار مرتبہ دھونا مستحب ہے، امام طحاوی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کہ تین مرتبہ کی قید بھی ضروری نہیں ہے، بلکہ مبتلی بہ کے ظن غالب پر چھوڑ دیا جائیگا، لیکن راجح قول وہ ہے جس کو صاحب ہدایہ

(۱) مالکیہ کے یہاں کتا حلال ہے، مروہ کے پاس کسی زمانہ میں مالکیہ کتا کا گوشت بیچتے تھے ان کے یہاں کتا کا گوشت زیادہ سے زیادہ مکروہ ہے۔

(۲) المدونة الكبرى، باب الوضوء بسؤر الدواب والدجاج والكلاب ۱/۱۱۵ المكتبة الشاملة

(۳) ابن رشد دو ہیں دادا اور پوتا اور دونوں بڑے عالم گذرے ہیں، دادا کو ابن رشد کبیر اور پوتا کو ابن رشد صغیر کہتے ہیں، بدایۃ المجتہد ابن رشد صغیر کی ہے۔

(۴) اس کا لعاب اتنا زہریلا ہوتا ہے جب کتا بوڑھا ہو جاتا ہے تو اس کے پورے بدن میں سرایت کر جاتا ہے اور کھجلا کر چمڑا اتار لیتا ہے۔

ذکر کرتے ہیں کہ تین مرتبہ دھونا ضروری ہے۔

امام مالک کی دلیل:

امام مالک فرماتے ہیں کہ قرآن کے اندر جن محرمات کا ذکر ہے اس میں خنزیر کا ذکر ہے، لیکن کتے کا ذکر نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ حدیث کے اندر آتا ہے، ظاہر ہے کہ نص قطعی کے مقابلے میں خبر واحد کی کوئی حیثیت نہیں ہے، امام بخاری بھی امام مالک کی تائید کرتے ہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضور نے کلب معلم کا شکار کیا ہوا جانور کھانے کو جائز کہا ہے، لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے، حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کتا کے برتن میں منھ ڈالنے سے پانی بھی ناپاک ہوجاتا ہے اور برتن بھی ناپاک ہوجاتا ہے۔

امام شافعی اور احمد کی دلیل:

مسلم شریف کی روایت ہے طهور اناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه فليهرقه ويغسله ثلاثا (۱) طہور کا لفظ بتاتا ہے کہ برتن ناپاک ہوگیا ہے، اگر برتن پاک رہتا تو پاک کرنے کا حکم دینا تحصیل حاصل ہے، اس سے امام مالک کی تردید بھی ہوگئی، فليهرقه امر کا صیغہ ہے کہ پانی کو پھینک دو، اگر امام مالک کی بات صحیح ہے تو پھینکنے کا حکم کیوں دیا جارہا ہے؟ اور وليغسله سبع مرات (سات مرتبہ دھوؤ) یہ بھی امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے یعنی سات مرتبہ دھلنا ضروری ہے۔

امام صاحب کی دلیل:

حضرت ابو ہریرہ کا فتوی ہے کہ جس برتن میں کتے نے منھ ڈالا ہے اس کو تین مرتبہ دھولو اس سلسلے میں مرفوع روایت میں بھی تین مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا ہے، ابن عدی نے الکامل میں حسین بن علی کرابیسی (۲) یا علی بن حسین کرابیسی کی روایت نقل کیا ہے قال رسول الله ﷺ إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاثا.

احناف کی وجوہ ترجیح:

(۱) امام صاحب فرماتے ہیں کہ ناپاک چیز کو پاک کرنے کا شریعت نے جو ضابطہ اور قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے اس

(۱) صحیح مسلم، باب حكم ولوغ الكلب، رقم الحديث:۲۷۷

(۲) کرابیسی یہ امام شافعی کے شاگرد ہیں اور ابوداؤد ظاہری اور بخاری کے استاذ ہیں، بخاری نے کلام کے مسائل زیادہ تر کرابیسی سے لئے ہیں، لفظي بالقرآن حادث جس کی وجہ سے امام بخاری کو ابتلاء پیش آیا تھا کرابیسی سے ہی لیا تھا، کرابیسی کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں کرابیسی کی کتاب کی ساری روایتیں صحیح ہیں۔

کو سامنے رکھنا چاہئے تب ہی روایت پر فیصلہ ہوسکتا ہے، شریعت نے ناپاک چیز کو پاک کرنے کا ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر نجاست مرئی ہو تو اس کو اتنی مرتبہ دھویا جائے کہ عین کا ازالہ ہوجائے اور اگر نجاست غیر مرئی ہو تو اس کو اتنی مرتبہ دھونا چاہئے کہ نجاست کے زائل ہونے کا ظن غالب ہوجائے اور یہ تین مرتبہ میں ہوجاتا ہے، دلیل اس کی مستیقظ من النوم کی روایت ہے کہ جب سو کر اٹھو تو تین مرتبہ ہاتھ دھولو اگر چہ نجاست دکھائی نہیں دیتی ہے، لیکن نجاست کا احتمال ہے، معلوم ہوا کہ تین مرتبہ دھونے سے نجاست کے ازالے کا ظن غالب ہوجاتا ہے، پس کتا اگر برتن میں منھ ڈال دے تو تین مرتبہ دھلنے سے برتن پاک ہوجائے گا۔

(۲) جب اصول کلی اور واقعہ جزئی میں تعارض پیدا ہو تو دونوں کے اندر تطبیق کی صورت نکالی جائے گی اور ایسی صورت اختیار کی جائے گی کہ دونوں روایت پر عمل ہوجائے اور اگر تطبیق کی صورت نہ بن سکے تو دو طریقہ ہے، ایک یہ کہ اصول کو لے کر واقعہ جزئی کو چھوڑ دیا جائے گا کیوں کہ اصول یہ محکم ہوتا ہے اور جزئی یہ محتمل ہوتا ہے اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جزئی کو لے لو، لیکن خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اس کو اپنے مورد ہی پر رکھو جیسے نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یہ خلاف قیاس ہے اس وجہ سے یہ اپنے مورد ہی پر رہے گا اس کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں، لہٰذا نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹے گا، خارج صلاۃ قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔

اس اصول کے پیش نظر امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں مختلف روایتیں آئی ہیں، لہٰذا تمام روایتوں کو سامنے رکھ کر ایک ایسا ضابطہ بیان کیا جائے تا کہ تمام روایتوں پر عمل ہوجائے اس لئے امام صاحب نے ثلاث والی روایت کو وجوب اور سات والی روایت کو مستحب کا درجہ دیا ہے۔

(۳) مسلم شریف کی سات مرتبہ دھونے والی روایت (۱) اگر چہ سند کے اعتبار سے بہت مضبوط ہے، لیکن اس کے متن میں بہت اضطراب ہے، جس طرح سند کے اضطراب سے حدیث میں ضعف پیدا ہوجاتا ہے اسی طرح متن کے اضطراب کی وجہ سے بھی ضعف پیدا ہوجاتا ہے، بعض روایت میں ہے أولهن بالتراب اور کسی میں ہے أخراهن بالتراب دارقطنی میں ہے فاغسلوا ثلاثا أو خمسا أو سبعا.(۲)

(۴) سات مرتبہ دھونے کی روایت حضرت ابو ہریرہ کی ہے اور تین مرتبہ کے راوی بھی ابو ہریرہ ہیں، تین مرتبہ

---

(۱) مسلم شریف، باب حكم ولوغ الكلب، رقم الحديث:۸۹

(۲) دار قطني، باب ولوغ الكلب، رقم الحديث:۱۹۳

دھونے کے سلسلے میں حضرت ابو ہریرہ سے دوطرح مروی ہے ایک تو حدیث مرفوع ہے اور ایک حضرت ابو ہریرہ کا فتوی ہے(۱) ان سے سوال کیا گیا کہ کتے کے جھوٹے میں کتنی مرتبہ دھویا جائے تو انہوں نے جواب دیا تین مرتبہ دھویا جائے، حضرت ابو ہریرہ کا تین کے بارے میں فتوی دینا اس بات کی دلیل ہے کہ سات والی روایت منسوخ ہے یا تین والی روایت وجوب پر اور سات والی روایت استحباب پر محمول ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہوسکتا ہے تین کا فتویٰ دیتے وقت سات والی روایت بھول گئے ہوں؛ لیکن حافظ کا یہ احتمال، دعوی بلا دلیل کے مترادف ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

(۵) کتے کے سلسلے میں مختلف دور گذرا ہے، ایک تشدد کا دور تھا کہ جہاں دیکھو اس کو مارو پھر بعد میں صرف کالے کتے کو مارنے کا حکم دیا گیا، آگے چل کر اور نرمی کی گئی اور ضرورت کی وجہ سے کتا پالنے کی اجازت دی گئی، آٹھ والی روایت سختی اور ابتدائی زمانے پر محمول ہے، سات والی روایت درمیانی زمانے پر محمول ہے، پھر جب ضرورت کے وقت کتے کو پالنے کی اجازت دی گئی تو تین مرتبہ دھلنے کا حکم دیا گیا۔

(٦) اگر ترک روایت کا الزام امام صاحب پر آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ الزام دیگر ائمہ پر بھی آتا ہے، امام شافعی نے بھی آٹھ والی روایت کو ترک کیا ہے، بلکہ وہ تو تتریب کے استحباب کے قائل ہیں، امام مالک سؤر کلب کو ناپاک ہی نہیں مانتے ہیں، اس لئے ان پر تمام روایتوں کے ترک کا الزام آتا ہے، لیکن غور کیا جائے تو امام صاحب نے تمام روایتوں پر عمل کیا ہے، بعض روایت کو وجوب پر اور بعض کو استحباب پر محمول کیا ہے، اس لئے امام صاحب پر ترک روایت کا الزام بھی عائد نہیں کیا جاسکتا ہے۔

قوله إذا والغ: ولغ باب فتح سے ہے اس کا مصدر ولوغ آتا ہے، اگر برتن میں کوئی بہنے والی چیز ہو مثلا پانی یا دودھ اور اس میں کتا اپنا منھ ڈال دے تو اس کو ولوغ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یہ خاص ہے درندوں اور بہنے والی چیز کے ساتھ اور اگر وہ بہنے والی نہیں ہے تو پھر لعق ولحس سے تعبیر کیا جاتا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر برتن خالی ہو اور منھ ڈالے تو لعق سے تعبیر کرتے ہیں اور برتن میں کوئی چیز ہو تو ولوغ کہتے ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں اگر طرف لسان سے ہو تو اس کو ولوغ کہتے ہیں۔

---

(۱) عن أبي هريرة قال إذا ولغ الكلب في الإناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات هذا موقوف، سنن دار قطني، باب ولوغ الكلب في الإناء، رقم الحديث:١٩٦

(٦٩) بابُ ما جاء في سؤرِ الهرةِ

(٩٥) حدثنا إسحاقُ بنُ موسى الأنصارِيُّ، نا مَعْنٌ، نا مالِكُ بنُ أَنَسٍ، عن إسحاقَ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ أبي طَلْحَةَ، عن حُمَيْدَةَ ابْنَةِ عُبَيْدِ بنِ رِفَاعَةَ، عن كَبْشَةَ ابْنَةِ كَعْبِ بنِ مالكٍ—وكانت عندَ ابنِ أبي قَتَادَةَ — أنَّ أبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيهَا، قالت: فَسَكَبْتُ له وَضُوْءً قالَتْ: فَجَاءَتْ هِرَّةٌ تَشْرَبُ، فَأَصْغَى لَهَا الإنَاءَ حتّى شَرِبَتْ، قالتْ كَبْشَةُ: فَرَآني أَنْظُرُ إليهِ، فقالَ: أتَعْجَبِيْنَ يَا ابْنَةَ أخِي؟ فقلتُ نَعَمْ، فقال: إنَّ رسولَ اللّٰهِ ﷺ قالَ: "إنَّها لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إنَّهَا مِنَ الطَّوَّافينَ عَلَيْكُمْ أو: الطَّوَّافَاتِ"

وفي البابِ عن عائشةَ وأبي هريرةَ، قال أبو عيسٰى: هٰذَا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وهو قولُ أكثرِ العلماءِ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ ﷺ والتابِعينَ ومَنْ بَعْدَهم، مثلُ الشافعيِّ وأحمدَ وإسحاقَ: لَمْ يَرَوْا بِسُؤرِ الهِرَّةِ بَأْسًا.

وهٰذا أَحْسَنُ شيءٍ في هٰذَا البابِ، وقَدْ جَوَّد مالكٌ هٰذا الحديثَ عن إسْحَاقَ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ ابي طَلْحَةَ، ولَمْ يَأْتِ به أَحَدٌ أَتَمَّ مِن مَالكٍ.

بلی کے جھوٹے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۹۵) کبشہ بنت کعب بن مالک کہتی ہیں اور وہ قتادہ کے بیٹے کے نکاح میں تھیں (یعنی قتادہ کی بہو ہیں) ان کے پاس حضرت ابوقتادہ تشریف لائے، انہوں نے قتادہ کے لئے وضو کا پانی رکھا، حضرت قتادہ وضو کے لئے بیٹھے تو بلی آئی حضرت نے برتن اس کے لئے جھکا دیا، بلی نے پانی پی لیا، پھر حضرت ابوقتادہ اس سے وضو کرنے لگے، کبشہ کہتی ہیں پس ابوقتادہ نے میری طرف دیکھا کہ میں ان کو تعجب سے دیکھ رہی ہوں تو ابوقتادہ نے کہا اے بھتیجی! کیا تمہیں تعجب ہورہا ہے؟ تو میں نے کہا ہاں! تو انہوں نے کہا کہ حضور نے فرمایا کہ بلی ناپاک نہیں ہے وہ بکثرت گھروں میں آنے جانے والوں میں سے ہے۔

یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور یہ اکثر صحابہ، تابعین اور بعد کے لوگوں کا جیسے شافعی، احمد اور اسحاق کا قول ہے، ان

کے نزدیک بلی کے جھوٹے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ باب کی سب سے اچھی حدیث ہے، امام مالک نے اسحاق سے اس کی عمدہ سند بیان کی ہے اور امام مالک سے زیادہ تام اس حدیث کو کوئی نہیں لایا (یعنی امام مالک نے اپنے استاذ اسحاق کا نام بالکل صحیح بیان کیا ہے)

مذاہب کی تفصیل:

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک سؤر ہرہ بلا کراہت پاک ہے، امام مالک تمام درندوں کے سؤر کو پاک کہتے ہیں، صرف خنزیر کا استثناء ہے، امام شافعی خنزیر اور کتے کا استثناء کرتے ہیں، احناف کے یہاں سؤر ہرہ مکروہ ہے، پھر کراہت میں احناف کے یہاں دو قول ہے: امام طحاوی مکروہ تحریمی کے قائل ہیں، اور امام کرخی مکروہ تنزیہی کے قائل ہیں۔

امام محمد مبسوط، موطا محمد اور کتاب الآثار میں تصریح کرتے ہیں کہ سور ہرہ مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے، مبسوط میں فرماتے ہیں اگر سور ہرہ کے علاوہ دوسرا پانی ہو تو سورہ ہرہ کو استعمال نہیں کرنا چاہئے اور اگر دوسرا پانی نہ ہو تو اس کا استعمال بلا کراہت جائز ہے، امام محمد نے احب کا لفظ استعمال کیا ہے جو کراہت تنزیہی کی طرف اشارہ کرتا ہے، جامع صغیر میں امام محمد نے مطلقا مکروہ کا لفظ استعمال کیا ہے اور مطلق مکروہ کے وقت کراہت تحریمی مراد لیتے ہیں، امام ابو یوسف نے امام صاحب سے سوال کیا کہ حضرت مطلق مکروہ سے آپ کی کیا مراد ہوتی ہے تو امام صاحب نے کہا کراہت تحریمی، لیکن احناف کے یہاں سورہ ہرہ کے سلسلے میں کراہت تنزیہی کا قول ہے۔

امام طحاوی کی دلیل:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ بلی کا گوشت حرام ہے اور لعاب گوشت سے ہی بنتا ہے اس لئے اس کا لعاب بھی ناپاک ہونا چاہئے، لیکن مکروہ اس لئے قرار دیا گیا کہ ناپاک کہنے میں حرج لاحق ہوتا ہے کیوں کہ بلی کا گھروں میں بکثرت آنا جانا رہتا ہے اس سے چیزوں کا بچانا مشکل ہے اس لئے اس میں کچھ تخفیف کر دی گئی۔

امام کرخی کی دلیل:

امام کرخی فرماتے ہیں کہ بلی عام طور پر ناپاکی سے نہیں بچتی ہے اس لئے اندیشہ ہے ناپاک چیز کھانے کے بعد پانی میں منھ ڈال دیا ہو؛ لیکن یہ صرف شبہ ہے یقین نہیں ہے اس لئے شبہ کی بناء پر اس کو نجس اور مکروہ تحریمی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، کیوں کہ اس سے بچنا مشکل ہے اور جہاں عموم بلویٰ ہو وہاں معاملے میں آسانی ہوجاتی ہے اس لئے مکروہ

تنزیہی کا حکم لگا دیا گیا۔

قـوله: عن كبشة: کبشہ، ابوقتادہ کےلڑکے کے نکاح میں تھیں، یعنی ابوقتادہ خسر ہوئے، کبشہ کہتی ہیں کہ میرے خسر میرے یہاں آئے، معلوم ہوا کہ کبشہ دوسری جگہ رہتی تھیں اور ابوقتادہ دوسرے مکان میں رہتے تھے، یہاں کبشہ کو خدمت کا موقع مل گیا، کبشہ کہتی ہیں میں نے ان کے لئے وضو کا پانی لا کر دیا ابھی ابوقتادہ نے وضو نہیں کیا تھا کہ بلی آ گئی اور وضو کے برتن میں منھ ڈال کر پانی پینے لگی، برتن تھوڑا اونچا تھا اور بلی کو پینے میں دشواری ہو رہی تھی، ہمارے خسر نے برتن کو جھکا دیا تا کہ آسانی کے ساتھ وہ پانی پی لے، کبشہ کہتی ہیں کہ میرے خسر ابوقتادہ نے مجھے دیکھ لیا کہ میں انہیں تعجب سے دیکھ رہی ہوں، کبشہ کے تعجب کی وجہ یہ تھی کہ ان کو معلوم تھا کہ بلی کا گوشت حرام ہے اور لعاب گوشت سے بنتا ہے تو جب بلی نے پانی پی لیا تو اس کا لعاب برتن میں داخل ہو گیا اب اس پانی سے وضو کیسے کریں گے؟ وہ تو ناپاک ہو گیا، میرے تعجب سے دیکھنے پر انہوں نے کہا اے میری بھتیجی کیا تمہیں تعجب ہو رہا ہے! عرب کا دستور تھا کہ ہر چھوٹے بچے کو بھتیجا اور چھوٹی لڑکی کو بھتیجی کہتے تھے، حالانکہ یہ ان کی بہو ہیں، کبشہ کہتی ہیں میں نے کہا ہاں مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ آپ اس سے وضو کیسے کریں گے؟ ابوقتادہ کہتے ہیں تعجب مت کرو، حضور نے فرمایا: بلی ناپاک نہیں ہے یہ تو کثرت سے تمہارے گھروں میں گھومنے والی ہے، اگر یہاں او شک کے لئے ہو تو راوی کو شک ہو رہا ہے طوافین کہا تھا یا طوافات کہا تھا ورنہ او تنویع کے لئے بھی ہو سکتا ہے، طوافین مذکر بلی اور طوافات مؤنث بلی۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کی دلیل:

باب کی حدیث ائمہ ثلاثہ اور امام یوسف کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ سؤر ہرہ بلا کراہت پاک ہے۔

امام صاحب کی دلیل:

(۱) ایک روایت ہے حضور پاک ﷺ کا ارشاد ہے: إن الهرة سبع.(۱)

(۲) نهى رسول الله ﷺ عن ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من السباع(۲) معلوم ہوا کہ ذی ناب حرام جانور ہے اور بلی بھی ذی ناب میں ہے، لیکن دوسری روایت کے ذریعہ کثرت طواف کی وجہ سے اس

(۱) مسند أحمد مخجرا مسند أبي هريرة، رقم الحديث: ۸۳۴۲

(۲) صحيح مسلم، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، رقم الحديث: ۱۹۳۲

کی حرمت کو اٹھادیا گیا اور صرف کراہت کا حکم لگایا گیا۔

(۳) سؤرِ کلب کے باب میں ہے إذا ولغت فيه الهرة غسل مرة (۱)امام ترمذی نے اس روایت کو حسن صحیح کہا ہے، اگر چہ انہوں نے بعد میں اس پر کلام کیا ہے کہ یہ ٹکڑا مرفوع ہے یا صحابی کا قول ہے، دونوں طرح کی بات ہے، بعض حضرات اس کو مرفوع مانتے ہیں اور بعض حضرات اس کو صحابی کا قول قرار دیتے ہیں، لیکن امام طحاوی نے کئی سند کے ساتھ اس کو مرفوعا ذکر کیا ہے، دار قطنی نے بھی اس کو مرفوعا ذکر کیا ہے، اور جب مرفوع اور موقوف میں اختلاف ہوا تو جو مثبت زیادت ہے یعنی مرفوع اس کو ترجیح دی جائیگی اور چونکہ یہ زیادتی ثقہ کی ہے اس لئے یہ زیادتی قابل قبول ہوگی، اور اگر بالفرض اس کو موقوف بھی مانا جائے تو غیر قیاسی چیز میں صحابی کا قول حکم میں مرفوع کے ہوتا ہے غیر قیاسی چیز صحابی اپنی طرف سے بیان نہیں کرتے ہیں، ہاں کبھی کبھی اختصاراً حدیث مرفوع کو فتوی کی شکل میں بیان کر دیتے ہیں، ہوسکتا ہے کہ بعض حضرات نے اس کو فتویٰ کی صورت میں اپنی طرف منسوب کر دیا، لیکن جب مرفوعا بھی منقول ہے تو ترجیح اسی کو دی جائیگی، اگر ائمہ ثلاثہ کے پاس کبشہ کی روایت مستدل ہے تو امام صاحب کے پاس سورِ کلب میں مذکور یہ مرفوع ٹکڑا مستدل ہے، اس کو کیوں کر نظر انداز کیا جا سکتا ہے؟ اگر سؤر ہرہ بالکل پاک ہے تو اس کو دھونے کی کیا ضرورت ہے۔

احناف کی وجہ ترجیح:

(۱) اگر اس روایت سے طہارت معلوم ہوتی ہے تو پچھلے باب کی روایت سے نجاست معلوم ہوتی ہے اب یا تو دونوں میں تطبیق کی صورت نکالیں گے یا ترجیح کی صورت نکالیں گے، جو حضرات ترجیح کی صورت نکالتے ہیں وہ سؤر کلب والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیوں کہ وہ اعلیٰ درجہ کی روایت ہے اور کبشہ بنت کعب کی روایت پر محدثین نے کلام کیا ہے، ایک راوی اس میں حمیدہ ہیں جو کبشہ کی بھانجی ہیں کبشہ، حمیدہ کی خالہ ہیں۔

کیا حمیدہ مجہول راویہ ہیں؟

ابن مندہ کہتے ہیں کہ کبشہ اور حمیدہ سے صرف یہی ایک روایت کتب حدیث میں مذکور ہے اور کوئی دوسری روایت نہیں آتی ہے اور جہاں کہیں کسی راوی سے صرف ایک روایت ہو وہ مجہول راوی کہلاتے ہیں، کم از کم دو روایت سے جہالت دور ہوتی ہے، لہٰذا یہ مجہول راوی ہیں، لیکن حافظ ابن حجر نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ کہنا کہ حمیدہ کی کتب حدیث

---

(۱) ترمذی، باب ما جاء في سؤر الكلب، رقم الحديث: ۹۱

صرف ایک روایت ہے، غلط ہے، ایک روایت تو سؤر ہرہ کی ہے اور ایک روایت ان کی ابوداؤد میں تشمیط عاطش کے بارے میں ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ طبرانی کے اندر تیسری روایت بھی حمیدہ کی ہے، لہٰذا ان کو مجہول کہنا غلط ہے، کبشہ بنت کعب کے سلسلے میں یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ یہ صحابیہ تھیں اور جب ان کا صحابیہ ہونا ثابت ہے تو صحابیہ کی جہالت مضر نہیں ہے، لہٰذا کبشہ کے بارے میں کوئی کلام نہیں کیا جا سکتا ہے، معلوم ہوا کہ حمیدہ اور کبشہ کی جہالت کا اعتراض معقول اعتراض نہیں ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ کبشہ کی یہ روایت امام صاحب کے خلاف نہیں ہے، کیوں کہ حدیث میں لیست بنجس فرمایا گیا ہے، ظاہر ہے کہ نجاست کی نفی سے طہارت کا اثبات نہیں ہو سکتا ہے، یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ایک چیز نجس نہ ہو تو وہ پاک ہی ہو، کیوں کہ نجاست اور طہارت کے درمیان ایک درجہ کراہت کا ہے، ایسا ہو سکتا ہے کہ نجس نہیں ہے؛ لیکن مکروہ ہے، گویا حدیث میں نفی کراہت کی نہیں بلکہ نجاست کی نفی ہے، حضرت انس کی روایت ہے کہ آپ نے اس پانی سے وضو کیا تھا جس سے بلی نے پیا تھا اس پر آپ نے فرمایا انس بلی ناپاک نہیں ہے، معلوم ہوا کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے، مکروہ ہے اور آپ کا بلی کے جھوٹے پانی کا استعمال کرنا بیان جواز کے لئے ہے، کیوں کہ کبھی کبھی انبیاء علیہم السلام بیان جواز کے لئے مکروہ تنزیہی کا ارتکاب کر لیتے ہیں۔

تطبیق کی صورت:

باب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سؤر ہرہ بالکل پاک ہے اور اوپر والی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سؤر ہرہ ناپاک ہے، امام صاحب نے دونوں روایت میں تطبیق دی ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ بلی کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہئے کیوں کہ اس کا گوشت حرام ہے اور لعاب گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے، پس جب گوشت حرام ہے تو لعاب بھی حرام ہونا چاہئے؛ لیکن حضور ﷺ نے فرمایا إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات کہ اس کو ناپاک تو ہونا چاہئے؛ لیکن اگر اس کو ناپاک قرار دیں گے تو لوگ حرج میں پڑ جائیں گے اس لئے کہ بلی گھروں میں کثرت سے گھومتی پھرتی رہتی ہے اس لئے اپنے کھانے اور اپنے پانی کو اس سے بچانا مشکل ہے، اگر اس کے جھوٹے کو ناپاک کہہ دیا جائے تو لوگ حرج میں پڑ جائیں گے، حالانکہ دین میں حرج نہیں ہے، اسی علت کی وجہ سے حضور نے فرمایا کہ یہ ناپاک نہیں ہے، لیکن حضور نے ناپاکی کی نفی کی ہے، کراہت کی نفی نہیں کی ہے، گویا امام صاحب نے دونوں روایت کو سامنے رکھ کر بین بین کی صورت نکالی ہے غسلت مرة سے کراہت کو ثابت کیا ہے اور ليست بنجس سے نجاست کی نفی کی ہے۔

ایسامحسوس ہوتا ہے کہ بلی کے بارے میں بھی حضور نے تخفیف کی ہے، پہلے بلی کے بارے میں سختی تھی پھر نرمی کی گئی جیسا کہ کتے کے سلسلے میں گذر چکا ہے، شروع میں آپ نے بلی کے جھوٹے کو ایک مرتبہ دھونے کا حکم دیا تھا بعد میں آپ نے فرمایا کہ اب دھونے کی بھی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ وہ ناپاک نہیں بلکہ مکروہ ہے، اس لئے کہ آپ نے بلی کے جھوٹے سے وضو کر کے دکھلا دیا کہ اب اس میں تخفیف ہوگئی ہے اس لئے کہ یہ طوافین میں سے ہے اور مکروہ تنزیہی بھی اس صورت میں ہے کہ جب کی کوئی دوسرا پانی موجود ہو اگر کوئی دوسرا پانی نہ ہو تو بلا کراہت جائز ہے، اسی طریقہ سے اس بلی کا جھوٹا مکروہ ہے جن کے بارے میں شبہ ہو کہ فوراً چوہا کھا کر پانی میں منھ ڈال دیا ہے؛ لیکن بہت دیر سے بلی ہمارے سامنے ہے، ہمیں معلوم ہے کہ اس نے کوئی ناپاک چیز نہیں کھائی ہے تو اس کے جھوٹے کو مکروہ بھی نہیں کہا جائیگا کیوں کہ کراہت اس لئے ہے کہ وہ ناپاک چیز سے نہیں بچتی ہے یہاں تو ہم دیکھ رہے ہیں کہ وہ ناپاک چیز سے بچی ہوئی ہے، ہوسکتا ہے کہ حضور نے جس بلی کے جھوٹے پانی کو استعمال کیا تھا آپ کو یقینی طور پر معلوم ہو کہ اس بلی نے کوئی ناپاکی استعمال نہیں کیا ہے اس لئے آپ نے اس سے وضو کیا ہو اس طرح دونوں روایت میں تطبیق ہو جاتی ہے اور کوئی روایت متروک نہیں رہتی ہے۔

(٧٠) باب المسحِ على الخفينِ

(٩٦) حَـدَّثَـنَا هنَّادٌ، نا وكيعٌ، عن الأَعْمَشِ، عن إبراهيمَ، عن هَمَّامِ بنِ الحارثِ، قال: بَـالَ جَـرِيْـرُ بـنُ عبدِ اللّٰهِ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ علي خُفَّيهِ، فَقِيْلَ لَه: أَتَفْعَلُ هذا؟ قَالَ: وَمَا يَمْنَعُنِيْ وَقَـدْ رَأَيْـتُ رسـولَ الـلّٰـه ﷺ يَفْعَلُه؟ قال: وكَانَ يُعْجُبُهُمْ حَدِيثُ جَرِيرٍ لأَنَّ إسلامَه كَانَ بَعدَ نُزُولِ المَائِدَةِ.

وفـي البـابِ: عـن عُـمَـرَ، وعـلـيٍّ، وحُـذَيـفَةَ، والـمُغِيرَةَ، وبلالٍ، وسَعدٍ، وأبي أيوبَ، وَسَـلَمَانَ، وبُرَيْدَةَ، وَعَـمْـرِو بـنِ أُمَيَّةَ، وأنـسٍ، وسَهلِ بنِ سَعْدٍ، ويَعْلَى بنِ مُرَّةَ، وعُبَادَةَ بنِ الصَّامِتِ، وأسَامَةَ بنِ شَرِيكٍ، وأبي أُمَامَةَ، وجابرٍ، وأُسَامَةَ بنِ زَيْدٍ.

قال أبو عيسٰى: حديثُ جريرٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

(٩٧) ويُـرْوىٰ عـن شَهْرِ بنِ حَوْشَبٍ قال: رَأَيتُ جريرَ بنَ عبدِ اللّٰهِ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ على خُفَّيه، فقُلْتُ له: أَقْبَلَ المائِدَةِ أو بَعْدَ المَائِدَة؟ فقال: مَا أَسْلَمْتُ إلَّا بَعْدَ المَائِدَةِ. حَدَّثَنَا بِذلِكَ

قُتَيبَةُ، نا خالدُ بنُ زِيَادٍ التِّرمِذِيُّ، عن مُقَاتِلِ بنِ حَيَّانَ، عن شَهْرِ بنِ حَوْشَبٍ، عن جَرِيرٍ.

وقال: ورَوىٰ بَقِيَّة عن إبراهيمَ بنِ أدْهَمَ، عن مُقَاتِلِ بنِ حَيَّانَ، عن شَهْرِ بنِ حوشَبٍ عن جَرِيرٍ.

وهذا حديثٌ مُفَسِّرٌ، لِأَنَّ بَعْضَ مَنْ أَنْكَرَ المَسْحَ على الْخُفَّينِ تَأَوَّلَ أَنَّ مَسْحَ النبيِّ ﷺ علىٰ الخُفَّينِ كَانَ قَبْلَ نُزُولِ المائِدَةِ، وذَكَرَ جَرِيرٌ في حَدِيثِهِ أَنَّه رَأَى النبيَّ ﷺ مَسَحَ على الخُفَّيْنِ بَعدَ نُزُولِ المائِدَةِ.

چمڑے کے موزوں پر مسح کا بیان

ترجمہ: (۹۶) ہمام بن حارث کہتے ہیں: جریر بن عبداللہ بجلی نے پیشاب کیا پھر وضو کیا اور خفین پر مسح کیا ان سے کہا گیا: آپ خفین پر مسح کرتے ہیں؟ جریر نے فرمایا میں خفین پر مسح کیوں نہ کروں جب کہ میں نے نبی ﷺ کو خفین پر مسح کرتے دیکھا ہے؟ ابراہیم نخعی کہتے ہیں: محدثین کو حضرت جریر کی یہ حدیث بہت پسند تھی، اس لئے کہ وہ سورہ مائدہ کے نزول کے بعد مسلمان ہوئے ہیں۔

اور باب میں حضرت عمر اور حضرت علی وغیرہ کی حدیثیں ہیں، حضرت جریر کی یہ حدیث شہر بن حوشب سے بھی مروی ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے حضرت جریر کو وضو کرتے دیکھا، انہوں نے خفین پر مسح کیا میں نے ان سے اس سلسلے میں پوچھا انہوں نے فرمایا: میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا آپ نے وضو کیا اور اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا، میں نے ان سے پوچھا مائدہ کے نزول سے پہلے یا بعد میں؟ انہوں نے جواب دیا میں مسلمان ہی مائدہ کے نزول کے بعد ہوا ہوں (اس کے بعد امام ترمذی نے پوری سند لکھی ہے) امام ترمذی فرماتے ہیں: اور اس حدیث کو بقیہ بن ولید روایت کرتے ہیں ابراہیم بن ادھم سے وہ مقاتل بن حیان سے وہ شہر بن حوشب سے وہ حضرت جریر سے، اور یہ حدیث واضح ہے اس لئے کہ جن لوگوں نے مسح علی الخفین کا انکار کیا انہوں نے یہ تاویل کی تھی کہ حضور کا مسح کرنا نزول مائدہ سے پہلے تھا (لہٰذا یہ حدیثیں منسوخ ہیں) اور حضرت جریر نے یہ بات بیان کی کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو سورہ مائدہ کے نزول کے بعد مسح کرتے دیکھا ہے۔

تشریح: اصل یعنی وضو کا بیان ختم ہوا یہاں سے خلیفہ کا بیان شروع ہوتا ہے، وضو کا بدل دو طرح کا ہے ایک بدل بعض ہے

اور ایک بدل کل ہے، بدل کل تو تیمّم ہے یعنی تیمّم مکمل طور پر وضو کا خلیفہ ہے اور مسح علی الخفین یہ بدل بعض ہے یعنی دیگر اعضاء کو دھو کر صرف پاؤں پر مسح کیا جائے، پاؤں کا مسح غسل رجل کا بدل ہے، امام ترمذی نے بدل کل سے پہلے بدل بعض کو بیان کیا؛ کیوں کہ جز کا وجود کل سے پہلے ہوتا ہے۔

قولہ: الخفين: خفین یہ خفت سے ماخوذ ہے، خفت کے معنی آتے ہیں ہلکے پن کے، موزے کو خفین اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کو پہننے سے حکم میں خفت اور آسانی آجاتی ہے، خفین یہ تثنیہ کا لفظ ہے، اشارہ اس طرف ہے کہ دونوں موزے کا مسح کیا جائے گا ایسا نہیں ہے کہ ایک موزے کا مسح ہو اور ایک موزے کا غسل ہو، مسح اس وقت جائز ہوگا جب دونوں پاؤں پر موزہ ہو اگر ایک پاؤں پر موزہ ہو اور ایک پاؤں خالی ہو تو موزہ والے پاؤں سے موزہ نکال کر اس کا بھی غسل کیا جائے گا۔

مسح علی الخفین کا حکم:

مسح علی الخفین کے جواز پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے، خوارج اور شیعہ کے فرقہ امامیہ مسح علی الخفین کے منکر ہیں، ابن منذر نے عبداللہ بن مبارک سے نقل کیا ہے کہ مسح علی الخفین میں کسی صحابی کا اختلاف نہیں ہے اگر کسی کا انکار منقول ہے تو ان سے اثبات بھی منقول ہے (۱) ابن عبدالبر مالکی نے بھی اجماع کا قول نقل کیا ہے، البتہ امام مالک کی طرف مسح علی الخفین کا انکار منسوب کیا جاتا ہے، ابن عبدالبر مالکی کہتے ہیں کہ امام مالک کی طرف یہ انتساب غلط ہے، امام مالک نے مؤطا میں بہت سے صحابہ سے مسح علی الخفین کا عمل نقل کیا ہے، پھر کیسے امام مالک مسح علی الخفین کا انکار کر سکتے ہیں؟ البتہ امام مالک سے مسح علی الخفین کے سلسلے میں دو طرح کا قول منقول ہے، پہلا قول: مسح علی الخفین کی اجازت مطلقا ہے، مقیم ومسافر سب کے لئے ہے، دوسرا قول: یہ ہے کہ اجازت صرف مسافر کو ہے مقیم کو نہیں ہے، چوں کہ سہولت کا مستحق مسافر ہی ہے مقیم نہیں ہے، لیکن جمہور کے نزدیک مسح علی الخفین کی اجازت مقیم ومسافر سب کے لئے ہے۔

مسح علی الخفین کی روایت:

مسح علی الخفین کی روایت تواتر کی حد تک پہونچی ہوئی ہے، بعض حضرات مسح علی الخفین کی حدیث کو مشہور مانتے ہیں، امام ابو یوسف کا مقولہ ہے کہ مسح علی الخفین کی حدیث ایسی ہے کہ اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور یہ بات

(۱) معارف السنن ۱/۳۲۰، بذل المجھود ۱/۶۳۰

معلوم ہے کہ کتاب اللہ پر زیادتی یا تو خبر متواتر سے ہوتی ہے یا خبر مشہور سے ہوتی ہے، اس لئے یہ روایت مشہور تو ہے ہی، امام احمد فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے سلسلے میں ہمیں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کیوں کہ مسح علی الخفین کے نقل کرنے والے ۸۰ صحابہ ہیں۔

حسن بصری کہتے ہیں کہ مجھ سے ۷۰ صحابہ نے بیان کیا کہ حضور نے مسح علی الخفین کیا ہے، ابن مندہ کہتے ہیں کہ ۸۰ صحابہ سے منقول ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ۸۰ سے بھی زائد صحابہ سے منقول ہے، اس لئے سیوطی کہتے ہیں کہ یہ حدیث متواتر درجے کی ہے اسی وجہ سے امام کرخی فرماتے ہیں مجھے اس انسان پر کفر کا اندیشہ ہے جو مسح علی الخفین کا انکار کرے، صاحب بحر ابن نجیم کہتے ہیں کہ یہ مقولہ خود امام صاحب سے منقول ہے، امام صاحب خود فرماتے ہیں: ما قلت بالمسح حتى جاء ني مثل ضوء النهار (۱) میں اس وقت تک مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا جب تک کہ روز روشن کی طرح اس کی احادیث میرے سامنے واضح نہیں ہوگئی، اس لئے امام صاحب مسح علی الخفین کے قائل ہونے کو اہل سنت والجماعت کی علامت قرار دیتے ہیں، چناں چہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ تین چیزیں اہل سنت والجماعت کی علامتیں ہیں أن تفضل الشيخين وتحب الختنين وان ترى المسح على الخفين (۲) حضرات شیخین (حضرت ابوبکر اور حضرت عمر) کو تمام صحابہ پر فضیلت دینا، اور نبی کریم کے دونوں داماد (حضرت عثمان اور حضرت علی) سے محبت کرنا اور مسح علی الخفین کو جائز سمجھنا اہل سنت والجماعت کی علامت ہے، کہا جاتا ہے کہ امام مالک کا بھی یہی مقولہ ہے۔

مسح علی الخفین افضل ہے یا غسل رجل؟

اس سلسلے میں اہل سنت والجماعت کے درمیان اختلاف ہے کہ مسح علی الخفین بہتر ہے یا موزہ اتار کر پاؤں کو دھونا افضل ہے، ابن منذر کی رائے یہ ہے کہ غسل سے بہتر مسح کرنا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مسح علی الخفین سے بدعتی فرقے کی تردید ہوتی ہے اور اہل بدعت کی تردید کرنا بڑی عبادت ہے، لیکن امام نووی فرماتے ہیں کہ غسل بہتر ہے مسح علی الخفین سے کیوں کہ مسح رخصت ہے اور غسل عزیمت ہے اور عزیمت کو رخصت پر فضیلت حاصل ہے اس لئے بجائے موزہ پر مسح کرنے کے کھول کر پاؤں دھولیا جائے تو یہ زیادہ بہتر ہے، لیکن یہ ان کے لئے ہے جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتا ہے اور اگر وہ موزہ اس لئے اتارتا ہے کہ مسح علی الخفین جائز نہیں ہے تو پاؤں کا دھونا ان کے لئے افضل نہیں ہے، مسح علی الخفین صحابہ

---

(۱) شرح مسند ابی حنیفہ، باب حديث المسح ۱/۱۸۷ المکتبۃ الشاملۃ

(۲) (۲) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، باب الصلاة في الخفاف ۶/۳۲۵، المکتبۃ الشاملۃ

کے درمیان بھی متفق علیہ مسئلہ ہے، علامہ عینی نے ستر بدریین صحابہ سے نقل کیا ہے جو مسح علی الخفین کے راوی ہیں۔

باب کی روایت:

مسح علی الخفین کے سلسلے میں ہمام بن حارث کی روایت ہے کہ جریر بن عبداللہ نے پیشاب کیا پھر وضو کیا اور اپنے موزے پر مسح کیا تو ان سے کسی نے پوچھا کیا آپ موزہ پر مسح کرتے ہیں تو جریر بن عبداللہ نے کہا کہ مسح علی الخفین سے مانع کیا چیز ہے جو میں خفین پر مسح نہ کروں؟ حالاں کہ میں نے حضور کو موزہ پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے، اس لئے ہمیں بھی حضور کی اقتداء میں موزہ پر مسح کرنا چاہئے، صحابہ کو حضرت جریر کی اس روایت کو سن کر بڑی خوشی ہوئی اس لئے کہ بعض حضرات کا نظریہ یہ تھا کہ مسح علی الخفین آیت وضو کے نزول سے پہلے جائز تھا، آیت وضو نے اس کو منسوخ کر دیا، حضرت جریر نے جب موزہ پر مسح کیا تو کسی نے سوال کیا آپ نے موزہ پر مسح کیا؟ تو حضرت جریر نے کہا کیوں نہ مسح کروں میں نے حضور کو مسح علی الخفین کرتے دیکھا ہے؟ تو پوچھا حضور نے سورہ مائدہ کے بعد کیا یا پہلے کیا؟ اس پر جریر نے کہا کہ اللہ کے بندے میں تو سورہ مائدہ کے نزول کے بعد ہی مسلمان ہوا ہوں، کہا جاتا ہے کہ حضور کی وفات کے چالیس دن یا چھ مہینہ پہلے حضرت جریر مسلمان ہوئے تھے جب یہ کہا تو صحابہ کی خوشی کی انتہا نہ رہی ہے، جو لوگ یہ کہتے تھے کہ سورہ مائدہ نے مسح علی الخفین کے حکم کو منسوخ کر دیا ان کا اعتراض بالکل کافور ہو گیا۔

قوله: وفي الباب: امام ترمذی نے تو صرف اٹھارہ صحابہ کا نام ذکر کیا جن کی روایت اس سلسلے میں ہے، لیکن جیسا کہ میں پہلے ذکر کیا ستر یا اسی صحابہ کی روایت اس سلسلے میں ہے۔

قوله: هذا حديث مفسر: بعض لوگوں نے مفسَّر اسم مفعول پڑھا ہے اور بعض لوگوں نے مفسِّر اسم فاعل پڑھا ہے، ہذا کا مشار الیہ حضرت جریر کی حدیث ہے، مفسر اگر اسم فاعل ہے، تب اس کا ترجمہ ہوگا کہ جریر کی حدیث آیت مائدہ کی تفسیر کرنے والی ہے، سورہ مائدہ میں آیت وأرجلکم نصب کے ساتھ یہ مفعول ہے اغسلوا کا جریر کی حدیث نے تفسیر کر دیا کہ غسل رجل اس وقت ہوگا جب پاؤں پر موزہ نہ ہو اور اگر موزہ ہو تو غسل رجل نہیں ہوگا، اسی طرح سے قراءت جر أرجلِکم کی تفسیر کر دیا کہ جب پاؤں پر موزہ ہو تو موزہ پر مسح کرنا چاہئے اور اگر مفسر اسم مفعول ہے تو مفسر کہا جاتا ہے اس نص کو جو محکم ہو اس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہ ہو نسخ کا احتمال ہو، جریر کی حدیث نے تاریخی اعتبار سے یہ فیصلہ کر دیا کہ نبی کریم کا موزہ پر مسح کرنا آیت مائدہ کے نزول کے بعد بھی ہوا ہے جب آیت مائدہ کے نزول کے بعد بھی آپ نے موزہ پر مسح کیا تو اس کا احتمال بالکل ختم ہو گیا کہ مسح علی الخفین کو آیت مائدہ نے منسوخ کر دیا ہے، کیوں کہ اگر آیت مائدہ سے مسح کا

حکم منسوخ ہوجاتا تو حضور منسوخ حکم پر کبھی عمل نہ کرتے، اس لئے مسح علی الخفین محکم ہے اس میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضور نے آیت مائدہ سے پہلے موزہ پر مسح کیا ہو۔

(٧١) باب المسحِ على الخفينِ للمُسَافِرِ والمُقيمِ

(٩٨) حَـدَّثَـنَـا قُتَيْبَةُ، نا أَبُوْ عَوَانَةَ، عن سَعِيْدِ بنِ مَسْرُوقٍ، عن إبراهيم التَّيمِيِّ، عن عَـمْـرِو بـنِ مَيْمُوْنٍ، عن أبي عبدِ اللّٰهِ الجَدَلِيِّ، عن خُزَيْمَةَ بنِ ثَابِتٍ، عن النبيِّ ﷺ أنَّه سُئِلَ عنِ الْمَسْحِ عَلى الْخُفَّيْنِ؟ فَقَالَ: "لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثٌ ولِلْمُقِيْمِ يَومٌ"

وأبو عبدِ اللّٰهِ الجَدَلِيُّ: اسْمُه عَبْدُ بنُ عَبْدٍ، قال أبو عيسٰى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وفـي البابِ عن عليٍّ، وأبي بَكْرَةَ وأبي هريرَةَ، وصَفْوَانَ بنِ عَسَّالٍ، وعَوْفِ بنِ مالكٍ، وابنِ عُمَرَ وجريرٍ.

(٩٩) حـدَّثـنـا هَنَّادٌ، نـا أبو الأحْوَصِ، عن عَاصِمِ بنِ أبيالنَّجُوْدِ، عن زِرِّ بنِ حُبَيْشٍ، عـن صَـفْـوَانَ بـنِ عَسَّـالٍ، قال: كانَ رسولُ اللّٰه ﷺ يَأمُرُنَا إذَا كُنَّا سَفْراً أَنْ لَّا نَنزِعَ خِفَافَنَا ثَلَاثَةَ أيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ، إلّا مِنْ جَنَابَةٍ، ولكِنْ مِنْ غَائِطٍ وبَوْلٍ ونَوْمٍ.

قال أبو عيسٰى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقـد رَوَى الـحَـكَمُ بنُ عُتَيْبَةَ، وحَمَّادٌ، عن إبرايهمَ النَّخَعِيِّ، عن أبي عبدِ اللّٰهِ الجَدَلِيِّ، عن خُزَيْمَةَ بنِ ثَابِتٍ، ولَا يَصِحُّ.

قَـالَ عَـلِـيُّ بنُ المَدِيْنِيُّ: قَالَ يَحْيٰى: قال شُعْبَةُ: لَمْ يَسْمَعْ إبراهيمُ النَّخَعِيُّ مِن أبي عبدِ اللّٰهِ الجَدَلِيِّ حديثَ المَسْحِ.

وقَالَ زَائِدَةُ عـن مَـنْـصُـورٍ: كُـنَّـا فـي حُجْرَةِ إبراهيمَ التَّيْمِيُّ وَمَعَنَا إبْراهيمُ النَّخَعِيُّ، فَحَدَّثَنَا إبراهيمُ التَّيْمِيُّ، عن عَمْرِو بنِ مَيْمُونٍ، عن أبي عبدِ اللّٰهِ الجَدَلِيِّ عن خُزَيْمَةَ بنِ ثَابِتٍ عن النبيِّ ﷺ في المَسْحِ عَلى الْخُفَّيْنِ.

قال محمدٌ أحْسَنُ شَيئٍ في هذا البابِ حديثُ صَفْوَانَ بنِ عَسَّالٍ.

قال أبو عيسى: وهُوَ قَوْلُ العُلَمَاءِ مِنْ أصْحَابِ النبيِّ ﷺ والتَّابِعينَ ومَن بَعدَهُم مِنَ الْـفُقَهَاء، مِثْلُ: سُفْيَانَ الثَّورِيِّ وابنِ المُبَارَكِ والشافعيِّ وأحمدَ وإسحاقَ، قالُوا: يَمْسَحُ الْمُقِيْمُ يَوْماً ولَيْلَةً، والمُسَافِرُ ثَلَاثَةَ أيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ.

وقَد رُوِيَ عن بَعضِ أهلِ العلمِ أنَّهم لَمْ يَوَقِّتُوْا في المسحِ على الخُفينِ وهو قولُ مالكٍ بنِ أنسٍ، والتَّوْقِيْتُ أَصَحُّ.

مسافراور مقیم خفین پر کتنے دن مسح کر سکتے ہیں

ترجمہ: حدیث (۹۸) یہ حدیث ابراہیم تیمی کی ہے، وہ روایت کرتے ہیں عمرو بن میمون سے وہ ابوعبداللہ جدلی سے وہ خزیمہ بن ثابت سے، وہ نبی کریم سے کہ آپ سے خفین پر مسح کرنے کے بارے میں پوچھا گیا؟ آپ نے فرمایا: مسافر کے لئے تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ہے۔

(خزیمہ بن ثابت کے شاگرد ابوعبداللہ جدلی ہیں یہ ان کی کنیت ہے، امام ترمذی ان کا نام بیان کرتے ہیں) کہ ابوعبداللہ جدلی کا نام عبد بن عبد ہے۔

حدیث (۹۹) صفوان بن عسال کہتے ہیں کہ جب ہم مسافر ہوتے تھے تو ہمیں آپ ﷺ حکم دیتے تھے کہ ہم اپنے موزوں کو تین دن اور تین رات تک نہ نکالیں مگر جنابت کی وجہ سے (یعنی مسح علی الخفین حدث اصغر میں جائز ہے حدیث اکبر میں جائز نہیں ہے، جنابت کی صورت میں نکالنا ضروی ہے) لیکن ہم نہ نکالیں؛ بلکہ مسح کریں، بڑے استنجاء سے اور چھوٹے استنجاء سے اور نیند سے۔

(إلا من جنابة، لا ننزع سے استثناء ہے اور استثناء جب منفی پر داخل ہوتا ہے تو وہ مثبت ہوجاتا ہے، مطلب ہوا ننزع من جنابة اور لكن من غائط أو بول، ننزع من جنابة سے استثناء ہے، یعنی جنابت کی وجہ سے موزہ اتاریں؛ لیکن بول وغائط کی وجہ سے موزہ نہ اتاریں) اور اس حدیث کو حکم بن عتیبہ اور حماد نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا ہے وہ ابوعبداللہ جدلی سے وہ خزیمہ بن ثابت سے روایت کرتے ہیں اور یہ سند صحیح نہیں ہے، علی بن المدینی، یحییٰ بن سعید القطان سے روایت کرتے ہیں کہ شعبہ نے فرمایا: ابراہیم نخعی نے ابوعبداللہ جدلی سے مسح علی الخفین کی حدیث نہیں سنی (اور اس سند میں گڑ بڑ کیسے ہوئی وہ زائدہ نے بیان کی ہے) زائدہ منصور سے روایت کرتے ہیں کہ ہم

لوگ ابراہیم تیمی کے کمرہ میں تھے اور وہاں ابراہیم نخعی بھی موجود تھے، ابراہیم تیمی نے خفین پر مسح کے سلسلے میں نبی کریم سے جو حدیث مروی وہ یہ کہہ کر بیان کی کہ مجھ سے عمرو بن میمون نے حدیث بیان کی وہ ابوعبداللہ جدلی سے وہ خزیمہ بن ثابت سے وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں، امام بخاری فرماتے ہیں اس باب کی سب سے اچھی حدیث صفوان بن عسال کی حدیث ہے، امام ترمذی کہتے ہیں صحابہ، تابعین اوران کے بعد کے فقہاء مثلا سفیان ثوری، احمد اوراسحاق کا یہی قول ہے، یہ سب کہتے ہیں کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات مسح کرے گا اور بعض علماء سے یہ قول مروی ہے کہ انہوں نے خفین پر مسح میں وقت متعین نہیں کیا ہے اور یہ امام مالک کا قول ہے اور جو لوگ وقت کی تعیین کرتے ہیں ان کا قول زیادہ صحیح ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

جمہور جن میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور اکثر صحابہ توقیت کے قائل ہیں، مقیم ایک دن ایک رات مسح کرسکتا ہے اور مسافر تین دن تین رات مسح کرسکتا ہے، لیکن اس مدت کی ابتداء میں جمہور کے درمیان اختلاف ہے، امام احمد اس کی ابتداء وضو کے وقت سے مانتے ہیں جس وقت وضو کیا ہے اس وقت سے ایک دن ایک رات مراد ہے، دیگر حضرات جب مکمل وضو ہو جائے اس وقت سے مانتے ہیں، اگر مکمل وضو نہ ہو تو اس کا اعتبار نہیں، جیسے پاؤں پہلے دھو کر موزہ پہن لے اس کا اعتبار نہیں ہے، یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو وضو میں ترتیب کو ضروری قرار دیتے ہیں، یا ان حضرات کے نزدیک جس وقت موزہ پہنا اس وقت سے اعتبار کیا جائے گا، مثلا وضو کیا اور دو گھنٹے کے بعد موزہ پہنا تو اسی وقت سے وقت کا اعتبار ہوگا، امام صاحب کے نزدیک اس مدت کا اعتبار حدث لاحق ہونے کے وقت سے ہوگا، یعنی وضو کے بعد جس وقت حدث لاحق ہوگا اس وقت سے ایک دن ایک رات کا اعتبار ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک عندالوضوء، امام شافعی کے نزدیک عندلبس الخف اور امام صاحب کے نزدیک عندالحدث وقت کا اعتبار ہوگا، لیکن جمہور توقیت کے قائل ہیں، امام مالک ترک توقیت کے قائل ہیں، ان کے نزدیک موزہ پر مسح کرنے کے لئے کوئی مدت متعین نہیں ہے، جب تک جی میں آئے مسح کرسکتا ہے۔

امام مالک کے دلائل:

(۱) امام مالک ابوداؤد کی حضرت خزیمہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، حضرت خزیمہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا ایک دن موزہ پر مسح کرسکتا ہوں فرمایا، ہاں، پوچھا دو دن فرمایا، ہاں، تین دن کرسکتا

ہوں، فرمایاہاں، بس اتنے پر اکتفاءفرمایا، آگے حضرت خزیمہ فرماتے ہیں ولو استزدناہ لزادنا (۱) یہ تو تین دن پر ہم نے اکتفاء کیا، اگر ہم مزید اجازت طلب کرتے تو آپ اجازت مرحمت فرماتے، اس سے صاف معلوم ہوا کہ تین دن کی تحدید نہیں ہے؛ بلکہ تین دن سے زیادہ بھی مسح کر سکتے ہیں۔

(۲) ابی عمارہ کی حدیث جس میں آتا ہے کہ حضور نے فرمایا تین دن کر سکتے ہو اور ما شئت جتنا زیادہ کرنا چاہو کر سکتے ہو (۲) اس سے بھی ترک توقیت سمجھ میں آتی ہے۔

جمہور کی دلیل:

باب کی حضرت خزیمہ کی حدیث للمسافر ثلاث وللمقیم یوم حدیث مرفوع اور محکم ہے۔

امام مالک کی دلیل کا جواب:

خزیمہ بن ثابت کا قول ولو استزدناہ لزادنا یہ حضرت خزیمہ کا گمان ہے کہ اگر میں اس سے زیادہ اجازت مانگتا تو آپ اجازت دے دیتے ہیں، کیا ضروی ہے کہ جو ان کا گمان ہو وہ صحیح بھی ہو، ہوسکتا ہے کہ تین دن سے زائد آپ اجازت نہ دیتے۔

اسی حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خزیمہ بن ثابت نے تین دن سے زیادہ کا سوال نہیں کیا تھا، کیوں کہ ولو استزدناہ کا لفظ ہے اور لو نفی کے لئے آتا ہے، مطلب ہے کہ اگر ہم تین دن سے زیادہ کی اجازت مانگتے تو اجازت مل جاتی یعنی ہم نے تین دن سے زیادہ کی اجازت نہیں مانگی، گویا شرط کی نفی ہوگی اور جب شرط کی نفی ہوگئی تو جزا لزادنا کی بھی نفی ہوگئی نہ تین دن سے زیادہ کے بارے میں پوچھا نہ تین دن سے زیادہ کی اجازت ہوئی، ایک طرف تو تین دن سے زیادہ کی نفی ہے اسی کے ساتھ ساتھ تین دن سے زیادہ کی اجازت کا ظن ہے، لیکن اس کے مقابلے میں یہاں حضرت خزیمہ کی روایت میں تصریح ہے کہ مقیم کے لئے صرف ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن تین رات ہے، کیا نبی کریم کی اس حدیث مرفوع کا خزیمہ بن ثابت کا ظن مقابلہ کرسکتا ہے؟ ایک طرف ان کا گمان ہے دوسری طرف حضور کی تصریح ہے، لہٰذا خزیمہ بن ثابت کی حدیث کو بنیاد بنانا غلط ہے۔

---

(۱) عن خزيمة بن ثابت عن النبيﷺ قال المسح على الخفين للمسافر ثلاثة أيام وللمقيم يوم وليلة قال أبوداد رواه منصور بن المعتمر عن إبراهيم التيمي بإسناده قال فيه لو استزدناه لزادنا أبوداؤد باب التوقيت في المسح رقم الحديث:١٥٧

(۲) عن أبي عمارة وقد كان صلى مع رسول اللهﷺ القبلتين أنه قال يا رسول الله امسح على الخفين قال نعم، قال يوما قال ويومين وقال وثلاثة قال نعم ما شئت المستدرك على الصحيحين للحاكم مع تعليقات، كتاب الطهارة، رقم الحديث:٦٠٧

ابی بن عمارہ کی حدیث کا جواب:

جہاں تک ابی بن عمارہ کی حدیث ہے تو اس روایت کے بارے میں ابوداؤد نے کہا ہے لیس ھو بالقوي (۱) ابی بن عمارہ مضبوط راوی نہیں ہے، امام بخاری فرماتے ہیں کہ ابی بن عمارہ کی حدیث لا یصح امام احمد فرماتے ہیں کہ اس روایت کے رجال مجہول ہیں، ابن حبان، دارقطنی، ابن عبدالبر وغیرہ اس بات پر متفق ہیں کہ اس حدیث کے رجال مجہول ہیں، امام نووی نے تو فیصلہ ہی سنا دیا کہ ابی بن عمارہ کی حدیث کے ضعف پر تقریبا ائمہ حدیث کا اتفاق ہے، بعض حضرات نے تو اس حدیث کو موضوع تک کہا ہے، بھلا بتاؤ اتنی کمزور روایت حدیث مرفوع کا مقابلہ کرسکتی ہے؟ اس لئے امام مالک کے پاس ترک توقیت کے سلسلے میں کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے۔

قوله: في الباب عن علي: عن علی سے اسی روایت کی طرف اشارہ ہے جس کو امام ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ ذکر کیا ہے، حضرت علی فرماتے ہیں کہ اگر دین کا دارومدار قیاس اور رائے پر ہوتا تو موزہ کے اوپر کے حصے پر مسح کرنے سے زیادہ بہتر موزہ کے نیچے حصے کا مسح کرنا ہوتا (۲) اس لئے نیچے کا حصہ زمین سے لگا ہوتا ہے وہ صاف ستھرا نہیں ہوتا ہے اور اوپر کا حصہ صاف ستھرا ہوتا ہے، اس لئے عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ نیچے حصے کا مسح کیا جائے نیز حضرت علی بھی توقیت کے قائل ہیں کہ مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن تین رات مسح کرنا ہے۔

قوله: إذا كنا سفرا: سفرا یہ اسم مصدر ہے، مسافر کی جمع ہے جیسے کہ صاحب کی جمع صحب ہے۔

قوله: وقد روى الحكم بن عتيبة: یہاں امام ترمذی ابراہیم نخعی کی حدیث پر جرح کر رہے ہیں، امام ابوداؤد نے ابراہیم نخعی کی حدیث پر اعتراض کیا ہے، سب سے پہلے شعبہ نے حدیث نقل کیا ہے، حکم بن عتیبہ اور حماد سے یہ دونوں حضرات نقل کرتے ہیں ابراہیم نخعی سے اور ابراہیم نخعی نقل کرتے ہیں ابوعبداللہ جدلی سے اور یہ نقل کرتے ہیں خزیمہ بن ثابت سے، اس حدیث پر امام ترمذی اور امام ابوداؤد نے لا یصح کا حکم لگا دیا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی حدیث جو خزیمہ بن ثابت سے منقول ہے اس میں ولو استزدناه لزادنا کا اضافہ نہیں ہے، بس صرف تین دن کی آپ نے اجازت دی ہے ولو استزدناه لزادنا ابراہیم نخعی کی حدیث میں نہیں ہے، امام ترمذی لا یصح کی دلیل

(۱) ابوداؤد، ص:۲۱

(۲) عن علي ؓ قال لو كان الدين بالراي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه سنن أبي داؤد باب كيف المسح، رقم الحديث:١٦٢

پیش کرتے ہیں کہ شعبہ کہتے ہیں کہ ابراہیم نخعی نے ابوعبداللہ جدلی سے مسح کی حدیث کونہیں سنا ہے، گویا ابراہیم نخعی اور ابوعبداللہ جدلی کے درمیان کوئی راوی چھوٹ گیا ہے، سند میں انقطاع ہے، امام ابوداؤد نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوعبداللہ جدلی کا سماع خزیمہ بن ثابت سے نہیں ہے، گویا یہ دوسرا انقطاع ہوگیا، اس لئے امام ترمذی اور ابوداؤد نے اس حدیث کورد کردیا ہے۔

قوله: قال زائده: یہاں ابراہیم تیمی کی سند کوترجیح دے رہے ہیں، زائدہ بن منصور کہتے ہیں ہم لوگ ابراہیم تیمی کے کمرہ میں تھےاور ہمارے ساتھ ابراہیم نخعی بھی تھے، ہم سے ابراہیم تیمی نے حدیث بیان کی موزہ پر مسح کرنے کے سلسلے میں اس میں ولو استزدناه لزادنا ہے، ابوداؤد کہنا چاہتے ہیں کہ ابراہیم تیمی کی حدیث میں جو یہ اضافہ ہے یہ سند کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے کہ ابراہیم تیمی کی سند میں انقطاع نہیں ہے، ابراہیم تیمی اور ابوعبداللہ جدلی کے درمیان عمرو بن میمون کا واسطہ آرہا ہے، لہٰذا سند متصل ہے، ابراہیم نخعی کی سند میں واسطہ نہیں ہے پس ابوداؤد نے فیصلہ کردیا کہ ابراہیم تیمی کی حدیث متصل ہونے کی وجہ سے قابل قبول اور ابراہیم نخعی کی حدیث منقطع ہونے کی وجہ سے قابل رد ہے، لیکن ابوداؤد کے اس نظریہ پر اعتراض ہوتا ہے کہ ٹھیک ہے ابراہیم تیمی اور ابوعبداللہ جدلی کے درمیان عمرو بن میمون کے واسطہ کی وجہ انقطاع ختم ہوگیا؛ لیکن ابوعبداللہ جدلی اور خزیمہ بن ثابت کے درمیان جو واسطہ حذف ہونے کی وجہ سے انقطاع ہوا ہے وہ ابھی ختم نہیں ہوا ہے، پھر ابراہیم تیمی کی حدیث کو صحیح کیونکر کہا جاسکتا ہے، کیا امام ترمذی اور ابوداؤد کو یہاں انقطاع نظر نہیں آرہا ہے؟ اگر ابراہیم نخعی کی سند میں انقطاع ہے تو ابراہیم تیمی کی سند میں بھی انقطاع ہے، پس فرق اتنا ہے کہ ابراہیم نخعی کی سند میں دو انقطاع ہے اور ابراہیم تیمی کی سند میں ایک انقطاع ہے۔

اور حدیث کے ضعیف ہونے کے لئے ایک انقطاع بھی کافی ہے، پھر کیسے ابراہیم تیمی کی حدیث کو ان لوگوں نے ترجیح دیا ہے، اس کا جواب یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ ابوعبداللہ جدلی اور خزیمہ بن ثابت کا زمانہ ایک ہے، اس لئے امکان سماع ہوگیا، پس امام مسلم کے مطابق تو روایت صحیح ہوگئی کیوں کہ امام مسلم کے نزدیک روایت کی صحت کے لئے ثبوت سماع ضروری نہیں امکان سماع کافی ہے، اب ہم بھی امام ترمذی اور ابوداؤد کو یہ جواب دے سکتے ہیں کہ ابراہیم نخعی اور ابوعبداللہ جدلی کے درمیان بھی امکان سماع موجود ہے، کیوں کہ ابراہیم نخعی اور ابوعبداللہ جدلی کا زمانہ ایک ہے، لہٰذا وہاں بھی امکان سماع موجود ہے، پس یہ کیا انصاف ہوا کہ ایک جگہ امکان سماع کی وجہ سے روایت کو صحیح قرار دے دیا اور ایک جگہ امکان سماع کو نظر انداز کردیا اور روایت کو ضعیف قرار دے دیا؟ اگر معاصرت کی بنیاد پر آپ ابراہیم تیمی کی حدیث کو صحیح قرار دیتے

ہیں تو یہی علت ابراہیم نخعی کی حدیث میں بھی پائی جاتی ہے، آخر کیا وجہ ہے کہ ابراہیم تیمی کی حدیث کو صحیح قرار دیا اور ابراہیم نخعی کی حدیث کو صحیح قرار نہیں دیا؟ اسی زائدہ بن منصور کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم تیمی اور ابراہیم نخعی دونوں کا ایک زمانہ ہے، ابراہیم تیمی کے حجرے میں ابراہیم نخعی بھی موجود ہیں، اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابراہیم تیمی کی روایت جس میں عمرو بن میمون کا واسطہ ہے یہ بھی ٹھیک ہے اور ابراہیم نخعی کی حدیث جس میں عمرو بن میمون کا واسطہ نہیں ہے یہ بھی ٹھیک ہے، کیوں کہ ابراہیم نخعی اور ابوعبداللہ جدلی کا زمانہ ایک ہے، معاصرت پائی جارہی ہے، لہٰذا ابراہیم نخعی کی روایت کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

(۷۲) بابٌ في المسحِ على الخفينِ أعلاه وأسفله

(۱۰۰) حَـدَّثَـنَا أَبُو الوليدِ الدِّمَشْقِيُّ، نا الوَلِيْدُ بنُ مُسلِمٍ، أَخبَرَنِيْ ثَوْرُ بنُ يَزِيدَ، عن رَجَاءِ بنِ حَيْوَ ةَ، عـن كـاتِـبِ الـمُـغِيْرَةِ عن مغيرة بنِ شُعْبَةَ، أَنَّ النبيَّ ﷺ مَسَحَ أعلى الْخُفِّ و أَسْفَلَهُ.

قـال أبـوعيسٰـى: وهـٰذا قولُ غَيْرِ واحدٍ مِن أَصْحَابِ النبيِّ ﷺ والتَّابِعِيْنَ، وبِه يَقُولُ مالكٌ، والشافعيُّ، وإسحاقُ.

وهٰذا حديثٌ معلولٌ، لَم يُسْنِدْهُ عَن ثَوْرِ بنِ يَزِيدَ غَيْرُ الوَلِيْدِ بنِ مُسْلِمٍ.

وسَـأَلْـتُ أَبَا زُرْعَةَ ومُحمدَ هٰذا الحديثِ فقالا: لَيسَ بِصحيحٍ، لِأَنَّ ابنَ المُبَارَك رَوىٰ هٰذا عن ثورٍ عن رَجَاءٍ قال: حُدِّثْتُ عن كاتبِ المُغيرةِ: مُرسَلٌ عن النبيِّ ﷺ، ولَمْ يَذْكُرْ فيهِ المغيرةَ.

خفین کے اوپر اور نیچے مسح کی روایت

ترجمہ: حدیث (۱۰۰) مغیرہ بن شعبہ سے روایت ہے کہ حضور پاک ﷺ نے موزے کے اوپر اور نیچے دونوں جگہ مسح کیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سوں کا قول ہے اور یہی بات امام مالک اور امام شافعی اور اسحاق نے کہی ہے اور یہ حدیث معلول ہے اس کو ثور بن یزید سے ولید بن مسلم کے علاوہ کسی اور نے مرفوع نہیں کہا ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: میں نے ابوزرعہ اور محمد بن اسماعیل (بخاری) سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو دونوں نے

فرمایا یہ حدیث صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ابن المبارک نے اس حدیث کو ثور سے روایت کیا ہے وہ رجاء سے روایت کرتے ہیں، رجاء کہتے ہیں مجھ سے کاتب مغیرہ کے حوالے بیان کیا گیا، نبی کریم ﷺ سے یہ حدیث مرسل ہے اور ابن المبارک نے حضرت مغیرہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے۔

قوله: أعلاه و أسفله: دونوں جگہ ضمیر کا مرجع خفین ہے، أعلاء الخفين و أسفل الخفين سوال پیدا ہوتا ہے کہ خفین تو تثنیہ ہے اور ضمیر واحد ہے گویا ضمیر اور مرجع میں مطابقت نہیں پائی جائی جاری ہے، أعلاهما و أسفلهما ہونا چاہئے اس کا ایک جواب تو یہ ہوسکتا ہے ہ ضمیر کا مرجع مذکور ہے اور مذکور اسم جنس ہے جو لفظاً واحد ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ خفین تثنیہ کے ضمن میں واحد خف کا مفہوم پایا جار ہا ہے، لہٰذاہ ضمیر کا مرجع خفین کا مفہوم خف ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

موزہ پر مسح اوپر اور نیچے دونوں کیا جائے گا یا صرف اوپر کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ کہ موزے میں صرف اوپر کے حصے کا مسح ہوگا نیچے کا مسح کرنا ثابت نہیں ہے، امام مالک اور امام شافعی موزے کے اوپر نیچے دونوں کے مسح کے قائل ہیں؛ البتہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اوپر کا مسح ضروری ہے اور نیچے کا مسح سنت ہے، اگر کوئی نیچے کا مسح چھوڑ دے تو مسح ہو جائے گا، امام مالک کی ایک رائے یہ ہے کہ اگر نیچے کے مسح کو ترک کر کے نماز پڑھ لیا تو وقت کے اندر اس کا اعادہ ضروری ہوگا اگر وقت نکل جائے تو اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل:

باب کی حدیث ہے ان النبي ﷺ مسح أعلى الخف و أسفله کہ حضور نے موزے کے اوپر اور نیچے دونوں کا مسح کیا۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل کا جواب:

ایک جواب امام ترمذی نے دیا ہے هذا حديث معلول کہ اس حدیث میں علت ہے، معلول کہتے ہیں اس حدیث کو جس میں ایسی چھپی بیماری ہو جو ماہرین فن کے علاوہ دوسرے لوگ واقف نہ ہوسکیں، اس حدیث میں خرابی یہ ہے کہ اس روایت کو ولید بن مسلم کے علاوہ کسی اور نے مسنداً ذکر نہیں کیا ہے؛ بلکہ مغیرہ بن شعبہ کو حذف کر کے ذکر کیا ہے، یعنی مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ روایت کرنے والے صرف ولید بن مسلم ہیں، ان کے علاوہ دیگر رواۃ نے كاتب مغيرة عن

الــنبــی ﷺ ذکر کیا ہےاور کاتب مغیرہ صحابی نہیں ہیں اس لئے روایت منقطع ہے، پس ولید بن مسلم مسنداًروایت کرنے میں منفرد ہیں۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے ابوزرعہ اور محمد بن اسماعیل سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو ان دونوں نے کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس حدیث کو ابن مبارک روایت کرتے ہیں ثور سے وہ روایت کرتے ہیں رجاء سے رجاء کہتے ہیں حــدثتُ عن كاتب المغيرة عن النبي ﷺ دیکھو ابن مبارک نے جو روایت ذکر کیا ہے اس میں مغیرہ بن شعبہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے، عن كاتب المغيرة عن النبي مرسلا ذکر کیا ہے، اور ولید بن مسلم نے مرفوعا ذکر کیا ہے تو کہاں ابن المبارک اور کہاں ولید بن مسلم؟ ولید بن مسلم پر تو لوگوں نے اعتراض بھی کیا ہے کہ یہ ثقہ راوی نہیں ہے، دوسری خرابی یہ ہے کہ ثور کا سماع رجاء سے ثابت نہیں ہے، تیسری خرابی یہ ہے کہ رجاء کہتے ہیں حــدثــتُ عــن كــاتب المغيرة مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ رجاء کا بھی سماع کاتب مغیرہ سے ثابت نہیں ہے کسی اور واسطہ سے انہوں نے کاتب مغیرہ سے سنا ہے، چوتھی خرابی یہ ہے کہ کاتب مغیرہ مجہول ہیں، پانچویں خرابی یہ ہے کہ یہ حدیث، حدیث مشہور کے خلاف ہے، اس لئے کہ حدیث مشہور میں صرف ظاہر خف کا ذکر آتا ہے، اتنی خرابی کے ہوتے ہوئے امام شافعی اور امام مالک کا استدلال کرنا کس طرح درست ہوسکتا ہے؟

(٧٣) بابٌ في المسحِ على الخفينِ ظاهرِهما

(١٠١) حَـدَّثَـنَـا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، نا عبدُ الرحمانِ بنُ أبي الزِّنَادِ، عن أبيهِ، عن عُروَةَ بنِ الزُّبَيرِ، عن المُغيرةَ بنِ شُعبةَ، قال: رَأيتُ النبيَّ ﷺ يَمْسَحُ على الخُفَّينِ: علىٰ ظَاهِرِهما.

قـال أبـو عيسىٰ: حـديـثُ الـمُغيرةِ حديثٌ حسنٌ، وهو حديثُ عبدِ الرحمانِ بنِ أبي الـزِّنَـادِ، عـن أبيهِ، عن عُرْوَةَ، عن المغيرةِ، ولَا نَعْلَمُ أَحَداً يَذْكُرُ عن عُرَوَةَ عن المُغيرةِ: علىٰ ظَاهِرِهِمَا غَيْرُه.

وهُو قولُ غيرِ واحدٍ من أهلِ العلمِ، وبه يقولُ سُفيانُ الثوريُّ وأحمدُ.

قال: محمدٌ: وكَانَ مَالِكٌ يُشِيرُ بِعَبْدِ الرحمانِ بنِ أبي الزِّنَادِ.

خفین کے اوپری حصہ پر مسح کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۰۱) مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ کو خفین کے اوپر مسح کرتے دیکھا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت مغیرہ کی حدیث حسن ہے اور وہ عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کی حدیث ہے، وہ اپنے والد سے وہ عروہ سے اور وہ مغیرہ سے روایت کرتے ہیں، یعنی عبدالرحمٰن مدار حدیث ہیں اور ہم ان کے علاوہ کسی کو نہیں جانتے جس نے عروہ عن مغیرہ کی حدیث میں علی ظاھرھما کی قید ذکر کی ہو اور یہ علماء میں سے بہت سوں کا قول ہے، سفیان ثوری اور امام احمد بھی اسی کے قائل ہیں (احناف کا بھی یہی مسلک ہے) امام بخاری فرماتے ہیں: امام مالک، عبدالرحمٰن بن ابی الزناد پر جرح کیا کرتے تھے۔

تشریح: اس باب کی روایت احناف کی دلیل ہے جو حضرات کہ صرف ظاہر خف پر مسح کے قائل ہیں یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ کی صحیح سند سے ثابت ہے، مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور کو مسح کرتے ہوئے دیکھا، صرف اوپر کے حصے پر اس حدیث پر امام ترمذی نے حسن کا حکم لگایا ہے، اس لئے یہ روایت قابل قبول ہے، لیکن امام ترمذی نے اس پر ایک جرح یہ کی ہے کہ علی ظاھرھما کے نقل میں عبدالرحمٰن بن ابی الزناد منفرد ہیں ان کے علاوہ کوئی دوسرا راوی اس کو نقل نہیں کرتا ہے۔

عبد الرحمن بن أبي الزناد: یشیر یہ جرح کا لفظ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ امام مالک، عبدالرحمٰن بن ابی الزناد پر جرح کرتے تھے اور جب یہ راوی مجروح ہے تو ان کی زیادتی قابل قبول نہیں ہونی چاہئے، لیکن حافظ ابن حجر نے تہذیب(۱) میں ذکر کیا ہے کہ موسیٰ بن سلمہ کا بیان ہے کہ میں امام مالک کے پاس آیا اور میں نے ان سے کہا کہ میں آپ کے پاس آیا ہوں تا کہ آپ سے اور آپ جن سے کہیں ان سے علم حاصل کروں، موسیٰ کہتے ہیں امام مالک نے کہا علیك بابن الزناد تم عبدالرحمٰن بن الزناد کے پاس جاؤ اور ان سے علم حاصل کرو اس سے معلوم ہوتا ہے ابن ابی الزناد امام مالک کی نظر میں ثقہ ہیں خود امام ترمذی نے جلد اول کی اخیر ص: ۲۰۸ پر عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کی روایت کو ذکر کر کے اس پر حسن صحیح غریب کا حکم لگایا ہے، معلوم ہوا کہ عبدالرحمٰن بن ابی الزناد ثقہ راوی ہیں، امام ترمذی نے وھو ثقة حافظ کے ذریعہ توثیق کی ہے، بس ان کے بارے میں اتنا آتا ہے جب یہ اخیر عمر میں بغداد آئے تو ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا؛ لیکن ائمہ جرح وتعدیل ان کے بارے میں کہتے ہیں وكان فقيها امام مالک سے بھی بقول حافظ ابن حجر ان کی

---

(۱) تہذیب ۶/۱۷۱

توثیق منقول ہے،اس لئے روایت اپنی جگہ پر صحیح ہے۔

احناف کی دوسری دلیل:

باب کی روایت کے علاوہ احناف کی دوسری دلیل ابوداؤد کی روایت ہے کہ حضرت علی فرماتے ہیں کہ اگر دین کا مدار قیاس اور عقل پر ہوتا ہے تو میں اسفل خف پر مسح کرنے کا حکم دیتا،لیکن میں نے حضور کو ظاہر خف پر مسح کرتے دیکھا (۱)اس لئے ہمارا نظریہ بھی یہی ہے کہ ظاہر خف پر مسح کیا جائے،امام جعفر صادق جو اہل بیت میں سے ہیں ان کے پاس امام صاحب دوسال تک تزکیہ نفس کے لئے رہے اسی بارے میں امام صاحب کا مقولہ ہے لولا السنتان لهلك النعمان (۲) اگر تزکیہ نفس کے لئے میں دوسال حضرت جعفر صادق کے پاس نہ ہوتا تو میں ہلاک ہوجاتا،معلوم ہوا کہ عالم کے لئے تزکیہ نفس بھی ضروری ہے،امام جعفر سے کسی حاسد نے امام صاحب کی شکایت کردی کہ یہ آپ کے مرید ابوحنیفہ نص کے سامنے قیاس کو ترجیح دیتے ہیں،جعفر صادق کو بڑا غصہ آیا،امام صاحب پر انہوں نے جرح کیا کہ آپ ایسا کیوں کرتے ہیں؟امام صاحب نے فرمایا کہ حضرت غلط بات ہے میں نص کو قیاس پر ترجیح نہیں دیتا ہوں اور اس کے بعد چند مثالیں پیش کیں:

(۱) اگر میں قیاس کو ترجیح دیتا تو میں حائضہ کے لئے قضائے صلاۃ کا قائل ہوتا نہ کہ قضائے صوم کا اس لئے کہ صوم کے اندر طہارت شرط نہیں ہے اس لئے میں حائضہ سے کہتا کہ روزہ رکھو اور نماز چوں کہ سب سے عمدہ ترین عبادت ہے،حائضہ نماز نہیں پڑھ سکتی ہے اس لئے کہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے،تو میں حائضہ سے کہتا کہ حیض کے بعد نماز کی قضاء کرلینا،لیکن میں نص کے مطابق میں کہتا ہوں کہ حائضہ روزہ کی قضاء کرے گی،نماز کی قضاء نہیں کرے گی۔

(۲) اگر میں قیاس کو ترجیح دیتا تو میں کہتا کہ میراث میں لڑکی کو دو حصہ ملنا چاہیے اور مرد کو ایک حصہ ملنا چاہیے اس لیے کہ عورت صنف ضعیف ہے اور صنف ضعیف کو سہارے کی ضرورت ہے اور مرد قوی ہے وہ کام کرکے آمدنی حاصل کرلیں گے،لیکن میں نے یہاں بھی قیاس کو ترک کرکے نص کے مطابق للذكر مثل حظ الأنثيين کا قاعدہ جاری کیا۔

(۳) اگر میں قیاس پر عمل کرتا تو میں کہتا کہ پیشاب کے بعد غسل ضروری ہے اور خروج منی کے بعد غسل ضروری نہیں ہے وضو کافی ہے؛ کیوں کہ پیشاب کی ناپاکی متفق علیہ ہے اور منی کی ناپاکی مختلف فیہ ہے، پیشاب کی ناپاکی متفق علیہ

---

(۱) سنن ابی داؤد باب كيف المسح رقم الحديث:۱۶۲،۱/۲۲،جامع الأصول فى أحاديث الرسول،رقم الحديث:۵۲۸۲

(۲) موسوعة الشعبية الشاملة باب تفسير جوامع الكلم۱۹۷/۵۷ المكتبة الشاملة

ہےاس لئے اس کی ناپاکی سخت ہوگئی پس اس کے خروج پرغسل واجب ہونا چاہیے اور منی کی ناپاکی مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے سخت نہیں ہے، اس لئے منی کے نکلنے سے وضو کافی ہونا چاہیے، لیکن یہاں بھی میں نص کے دائرے میں یہی کہتا ہوں کہ منی کے نکلنے سے غسل ضروری ہے، اور پیشاب کے نکلنے سے غسل ضروری نہیں ہے۔

(۴) اگر میں قیاس کو دخل دیتا تو میں موزے کے نچلے حصے کے مسح کو ضروری قرار دیتا اوپر کے حصے پر مسح کو ضروری قرار نہ دیتا؛ کیوں کہ نچلے حصے پر ہی گرد وغبار رہتا ہے اوپر کے حصے پر گرد وغبار نہیں رہتا ہے، لیکن یہاں بھی میں نص کی وجہ سے موزہ کے اوپر کے حصے پر مسح کا قائل ہوں نیچے کے حصے پر مسح کا قائل نہیں ہوں، جعفر صادق سن کر بہت خوش ہوئے کہ یہ تو حاسدوں کا کام ہے کہ ابوحنیفہ کو گرانے کے لئے ان پر بے جا الزامات لگاتے ہیں۔

(٧٤) بابٌ في المسحِ على الجوربينِ والنعلينِ

(١٠٢) حَـدَّثَـنَا هَنَّادٌ ومحمودُ بنُ غَيْلَانَ، نا قالا: وكيعٌ، عن سُفيَانَ، عن أبي قَيْسٍ، عن هُزَيْلِ بنِ شُرَحْبِيْلَ، عن المُغِيرَةِ بنِ شُعبَةَ، قال: تَوَضَّأَ النبيُّ ﷺ ومَسَحَ على الجَوْرَبَينِ والنَّعْلَيْنِ.

قـال أبـو عيسٰـى: هـٰذا حـديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهُوَ قَولُ غَيرِ واحدٍ مِن أهلِ العلمِ وبه يَـقُـول سُـفيـانُ الـثـوريُّ وابـنُ الـمبـاركِ والشـافـعـيُّ وأحـمـدُ وإسحاقُ، قالُوا: يَمْسَحُ عَلى الجَوْرَبَيْنِ، وإنْ لَّمْ يَكُوْنَا نَعْلَيْنِ إذَا كَانَا ثَخِيْنَيْنِ.

وفي الباب: عن أبي مُوسىٰ.

چمڑے کے علاوہ دوسرے موزوں اور چپلوں پر مسح کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۰۲) حضرت مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں کہ: حضور ﷺ نے وضو کیا اور جوربین اور چپلوں پر مسح کیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور بہت سے علماء کا یہی قول ہے اور سفیان ثوری ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے، یہ حضرات کہتے ہیں جرابوں پر مسح کرے، اگر چہ وہ منعل نہ ہوں؛ جب کہ وہ موٹے ہوں۔

قوله: على الجوربين: جوربین جورب کا تثنیہ ہے، جورب اصل میں فارسی لفظ گورب ہے، اسکا معرب جورب ہے اور گورب یہ مخفف ہے گور پا کا، گور فارسی میں قبر کو کہتے ہیں اور ''پا'' پاؤں کو کہتے ہیں ''گور پا'' کا ترجمہ ہوا قبر الرجل (پاؤں کی قبر) جیسے قبر میں مردہ چھپ جاتا ہے اسی طرح جورب میں پاؤں چھپ جاتا ہے اس لئے ''گور پا'' کہتے ہیں، جورب، خفین کے علاوہ پاؤں کو سردی اور گرمی سے بچانے کے لئے پہنا جاتا ہے اون کا ہو یا سوت کا ہو یا بال کا ہو ہر جگہ کا رواج الگ الگ ہوتا ہے، چمڑے کے موزے کو خف کہتے ہیں اور چمڑے کے علاوہ موزے کو جورب کہتے ہیں اس کو پائتابہ بھی کہا جاتا ہے۔

جورب کی قسمیں:

جورب تین طرح کا ہوتا ہے: (۱) گاڑھا سوتی یا گاڑھا اونی ہو جس کو عربی میں جورب ثخین کہتے ہیں،، اتنا گاڑھا ہو کہ اس کی وجہ سے پاؤں نظر نہ آتا ہو، پانی پاؤں کے اندر سرایت نہ کرے اور بغیر باندھے پاؤں پر ٹک جائے یہ جورب ثخین ہے۔ (۲) دوسری قسم جورب رقیق: بالکل پتلا موزہ کہ پانی بھی اندر چلا جائے، پاؤں بھی نظر آئے اور بغیر باندھے ہوئے پاؤں پر ٹک نہ سکے۔ (۳) تیسری قسم ہے جورب منعل: وہ موزہ ہے جس کے صرف نیچے چمڑا ہو اور ایک جورب مجلد جس کے اوپر نیچے دونوں میں چمڑا ہو۔

احکام:

جورب مجلد یا منعل اس میں سب کا اتفاق ہے کہ اس پر مسح کرنا جائز ہے، اسی طرح جورب رقیق بھی متفق علیہ ہے کسی کے نزدیک اس پر مسح کرنا جائز نہیں ہے؛ البتہ جورب ثخین یہ مختلف فیہ ہے، سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد اور حضرات صاحبین کے نزدیک جورب ثخین پر مسح کرنا جائز ہے، امام صاحب کے نزدیک جورب ثخین پر مسح کرنا جائز نہیں، امام صاحب کے نزدیک مسح کے جواز کے لئے شرط ہے مجلد ہو یا منعل ہو، اگر چمڑا کہیں نہیں ہے تو اگر چہ وہ موٹا ہو اس پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، گویا امام صاحب نے جمہور کی مخالفت کی ہے؛ لیکن صاحب بدائع نے ذکر کیا ہے کہ مرض الموت کے وقت امام صاحب نے جورب ثخین پر مسح کیا اور حاضرین سے خطاب کر کے فرمایا جس چیز سے میں منع کرتا تھا آج میں نے وہی کام کیا ہے، اس سے احناف نے استنباط کیا ہے کہ امام صاحب نے اخیر عمر میں جمہور کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا(۱) بعض حضرات کہتے ہیں کہ وفات سے سات اور بعض کہتے ہیں تین دن قبل رجوع کیا تھا، صاحب ہدایہ

---

(۱) وروى عن أبي حنيفة أنه رجع إلى قولهما في آخر عمره وذلك أنه مسح على جوربيه في مرضه ثم قال لعواده فعلت ما كنت امنع الناس عنه. بدائع الصنائع باب مبحث المسح على الجورب ۱/۱۰

نے اسی آخری قول کومفتی بہ قرار دیا ہے، گویا جورب ثخین میں بھی اتفاق ہے کہ اس پرمسح کرنا جائز ہے۔

قولہ: النعلین: نعلین کا ترجمہ جوتا کرنا غلط ہے جوتا کے لئے حذاء کا لفظ ہے یا اسی طرح سے مداف کا لفظ ہے، نعل کا ترجمہ عربی میں چپل سے کیا جاتا ہے، ترجمۃ الباب میں دو چیز ہے جوربین پرمسح کرنا اور چپل پرمسح کرنا، چپل پرمسح کرنے کا امت میں کوئی بھی قائل نہیں ہے، گویا چپل پرمسح کے عدم جواز پر اتفاق ہے؛ لیکن روایت ہے مسح علی الجوربین والنعلین کہ حضور نے جوربین پرمسح کیا اور چپل پرمسح کیا، اس لئے یا تو روایت کی تاویل کی جائے یا روایت کی تردید کی جائے، جو حضرات تاویل کرتے ہیں جیسے کہ ابوالولید، امام بیہقی کے استاذ الاستاذ ہیں وہ اس کی تاویل کرتے ہیں کہ روایت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جورب پر الگ مسح کیا اور چپل پر الگ مسح کیا؛ بلکہ نعلین کے معنی ہیں منعل کے اور اصل عبارت ہے علی الجوربین المنعلین منعل جورب پر آپ نے مسح کیا گویا نعلین جوربین کی صفت ہے اور نعلین سے مراد منعلین ہے، بہت سے حضرات نے یہ تاویل کی ہے؛ لیکن علامہ ابن القیم نے ابوالولید کی زوردار تردید کی ہے، ابن قیم کہتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ میں اس تاویل کی گنجائش نہیں ہے، دیکھو حدیث کے الفاظ ہیں علی الجوربین والنعلین درمیان میں واؤ عاطفہ ہے اور عطف مغائرت کے لئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ جورب پر الگ مسح کیا اور نعلین پر الگ مسح کیا، موصوف صفت میں اتحاد ہوتا ہے اور واو میں مغائرت ہوتی ہے، اگر یہ نعلین جوربین کی صفت ہوتی تو بیچ میں واو نہ آتا اس لئے حدیث کے الفاظ سے ابوالولید کی تائید نہیں ہوتی ہے، اس لئے ان کی تاویل کو رد کر دیا گیا ہے، جو حضرات نعلین پرمسح کے جواز کے قائل نہیں ہیں، انہوں نے اس حدیث کو صحیح مان کر اس کے تین جوابات دئے ہیں۔

(۱) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جوربین پرمسح کیا چپل پہنے ہوئے، یعنی آپ نے مسح کے درمیان چپل پر بھی مسح کیا، لیکن آپ کا منشاء چپل پرمسح کرنا نہیں ہے؛ بلکہ جورب پرمسح کرنا ہے، اصل جورب پرمسح ہوا اور نعلین پرمسح فاضل اور زائد امر تھا۔

(۲) حافظ جمال الدین زیلعی نصب الرایہ میں لکھتے ہیں: کہ آپ نے نعلین پرمسح کیا ہے نفل وضو میں، فرض وضو میں نہیں مثلاً وضو علی الوضوء میں آپ نے نعلین پرمسح کیا، جیسے وضو علی الوضوء میں آپ ﷺ نے صرف اعضاء وضو پرمسح کیا جیسا کہ ابوداؤد میں حضرت علی کی روایت ہے چہرے کا مسح کیا، ہاتھ کا مسح کیا، پاؤں کا مسح کیا، سر کا مسح کیا اور فرمایا هذا الوضوء لمن لم يحدث (۱) حافظ جمال الدین زیلعی فرماتے ہیں کہ آپ نے نعلین پر ہی مسح کیا ہے؛ لیکن آپ نے

(۱) وفي الشمائل عن النزال بن سبرة قال أتى عليٌّ بكوز من ماء وهو في فأخذ منه كفا فغسل يديه ومضمض واستنشق ومسح وجهه وذراعيه ورأسه وفي رواية ورجليه ثم شرب وهو قائم وقال هذا وضوء من لم يحدث، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح باب الأشربة ۲۸/۱۳

وضوعلی الوضوء میں ایسا کیا ہے۔

(۳) علامہ زیلعی نے دوسری تاویل یہ کی ہے کہ مسح کا ترجمہ غسل سے کیا جائے؛ کیوں کہ لغت عرب میں مسح کے معنی غسل کے بھی آتے ہیں، اب مطلب یہ ہوگا کہ حضور نے دونوں پاؤں کو دھویا چپل پہنے ہوئے۔

قوله: قال أبو عسٰی هذا حديث حسن: یہ بڑی معرکۃ الآراء بحث ہے، امام ترمذی پر بڑی تنقید ہوئی ہے اس حدیث کو حسن صحیح کہنے پر، امام ترمذی تو اس حدیث کو حسن صحیح کہتے ہیں جب کہ امام ابوداوٴد کہتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن مہدی اس حدیث کو بیان نہیں کرتے تھے، وہ کہتے تھے کہ یہ حدیث مت بیان کیا کرو، یہ حدیث قابل اعتماد نہیں ہے، گویا امام ابوداوٴد کی بھی وہی رائے ہے جو عبدالرحمٰن بن مہدی کی رائے ہے، اسی لئے انہوں نے ان کے قول کو نقل کیا، امام بیہقی اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں هذا حديث منكر یہ منکر حدیث ہے بالکل قابل اعتماد نہیں ہے، اس میں راوی ضعیف بھی ہے اور ضعیف راوی نے ثقہ کی مخالفت بھی کی ہے، سفیان ثوری بھی اس حدیث کو مجروح قرار دیتے ہیں، یحیٰی بن معین، علی بن مدینی اور امام مسلمؒ اس کی بھرپور تردید کرتے تھے، امام مسلم کا قول ہے میں اس حدیث کے دو راوی ابوقیس اور ہذیل بن شرحبیل کی وجہ سے قرآن کو کبھی ترک نہیں کرسکتا ہوں، یہ دونوں ضعیف ہیں، اس کی وجہ سے صحیح حدیث کو ترک نہیں کیا جاسکتا ہے، امام مسلم فرماتے ہیں کہ مغیرہ بن شعبہ کی مشہور حدیث مسح علی الخفین کی ہے، مسح علی الجوربین کی حدیث مغیرہ بن شعبہ سے غیر مشہور ہے اس کو نقل کرنے والے صرف ابوقیس اور هذیل بن شرحبیل ہیں، باقی حفاظ راوی کی جماعت مغیرہ بن شعبہ سے مسح علی الخفین کی روایت کو نقل کرتے ہیں، گویا یہ حدیث کتاب اللہ اور صحیح حدیث دونوں کے خلاف ہے، اس لئے امام مسلم نے اس حدیث کو رد کردیا ہے، امام نووی فرماتے ہیں ایک طرف امام ترمذی ہیں جو اس حدیث کو حسن صحیح کہتے ہیں اور ایک طرف ان کے مقابلے میں ائمہ جرح وتعدیل کی ایک جماعت ہے، اگر ان ائمہ جرح وتعدیل میں سے کوئی ایک امام ترمذی کی مخالفت کرتے تو امام ترمذی کی بات نہیں مانی جاتی؛ چہ جائے کہ پوری جماعت امام ترمذی کے خلاف ہے، اس لئے امام ترمذی کا اس حدیث کو حسن صحیح کہنا بالکل غلط ہے۔

امام ترمذی کا حدیث پر فیصلہ کرنا ہر جگہ قابل قبول نہیں:

میں نے شروع ہی میں یہ کہا تھا امام ترمذی جہاں حسن صحیح کہتے ہیں یہ اس وقت صحیح تسلم کیا جائے گا جب دیگر ائمہ جرح وتعدیل نے موافقت کی ہو اور اگر ان کے خلاف ہوگی تو امام ترمذی کی بات رد کردی جائے گی۔

جن بعض حضرات نے اس حدیث کو قابل قبول سمجھا ہے انہوں نے تاویل کی ہے؛ تاکہ حفاظ کی بات بھی صحیح

ہوجائے اورامام ترمذی کی یہ روایت بھی صحیح رہ جائے؛ چناں چہ ان حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ حفاظ محدثین مغیرہ بن شعبہ سے جو مسح علی الخفین کی روایت نقل کرتے ہیں وہ ایک مستقل واقعہ ہے اور ابوقیس جو مغیرہ بن شعبہ سے یہ روایت نقل کرتے ہیں یہ الگ واقعہ ہے، ظاہر ہے کہ جب واقعہ میں اختلاف ہوگیا تو تضاد کہاں رہا؟ تضاد تو اس وقت ہوتا جب واقعہ دونوں میں ایک ہوتا ایک ہی واقعہ میں حفاظ کہتے ہیں مسح علی الخفین اور یہ دونوں حضرات کہتے ہیں مسح علی الجوربین تب تضاد ہوتا، جن حضرات نے اس روایت کو کسی درجہ میں قابل قبول مانا ہے انہوں نے یہ تاویل کرکے مانا ہے؛ لیکن ان حضرات کی تاویل پر بھی محدثین نے جرح کیا ہے اس لئے کہ مسح علی الخفین کی روایت کتاب اللہ کے خلاف حضرت مغیرہ نے نقل کیا؛ مگر اس کے باوجود حضرت مغیرہ کی روایت اس لئے ہم مانتے ہیں کہ وہ مشہور یا متواتر ہے، مسح علی الجوربین کی روایت کو ہم اس لئے تسلیم نہیں کرسکتے ہیں کہ یہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اور مشہور ومتواتر تو کیا ائمہ جرح وتعدیل نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اب بتاؤ کہ کیا ضعیف روایت سے کتاب اللہ کا نسخ ہوسکتا ہے؟ لہٰذا مسح علی الجوربین کو مسح علی الخفین پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

مسح علی الجوربین کی روایت:

وجہ اس کی یہ ہے کہ مسح علی الجوربین کی ذخیرہ احادیث میں صرف تین روایت ملتی ہے، ایک روایت حضرت ابوموسیٰ اشعری کی (۱) دوسری روایت حضرت بلال کی (۲) اور دونوں روایت کے بارے میں محدثین کہتے ہیں کہ ضعیف ہے، تیسری روایت مغیرہ بن شعبہ کی (۳) جن کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل کا قول گذر چکا ہے گویا کوئی روایت اس سلسلے میں صحیح نہیں ہے، لہٰذا یہ روایت مسح علی الخفین کا کیسے مقابلہ کرسکتی ہے؟ اور کس طرح اس کو مسح علی الخفین پر قیاس کیا جاسکتا ہے؟

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ روایت اس درجہ کمزور ہے تو حضرات ائمہ مسح علی الجوربین کے کیوں قائل ہیں، امام صاحب نے بھی اخیر عمر میں جورب پر مسح کی اجازت دے دی تھی، اس کا جواب یہ ہے کہ جو حضرات مسح علی الجوربین کے قائل ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جورب حکم میں خف کے ہے جو علت خف میں پائی جاتی ہے وہی علت جورب ثخین

---

(۱) عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنعلين سنن ابن ماجة كتاب الطهارة، رقم الحديث: ٥٦٠

(۲) عن بلال رأيت رسول الله ﷺ يمسح على الموقين والخمار مجموعة الحديث على أبواب الفقه باب المسح على الخفين، رقم الحديث: ١٩٠

(۳) عن المغيرة بن شعبة قال توضأ النبي ﷺ ومسح على الجوربين والنعلين سنن الترمذي باب ما جاء فى المسح على الجوربين، رقم الحديث: ٩٩

اور منعل اور مجلد کے اندر بھی پائی جاتی ہے، گویا حضرات ائمہ نے مستقلا اس کو جائز نہیں قرار دیا؛ بلکہ خف کے ہم علت ہونے کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، مثلاً خف کی صفت یہ ہوتی ہے کہ پانی اس کے اندر سرایت نہیں کرتا ہے، بغیر باندھے پاؤں پر ٹک جاتا ہے اور اگر چلنا چاہیں بغیر جوتے کے صرف خف پر فرسخ دوفرسخ چل سکتے ہیں، گویا خف پر مسح کرنے کی علت ہے پانی کا سرایت نہ کرنا، بغیر باندھے پاؤں پر ٹک جانا، اور بغیر جوتا کہ فرسخ دوفرسخ چلنے کا ممکن ہونا اگر جورب ثخین ہوتو اس میں بھی یہی علت پائی جاتی ہے، اس کو مناط کہا جاتا ہے، مناط کہتے ہیں کہ اصل چیز کے اندر جو علت ہے فرع کے اندر وہی علت پائی جائے تو اس فرع کو اسی اصل میں شامل کر کے اصل کا حکم فرع پر لگا دیا جائے، پس جو حضرات جوربین پر مسح کی اجازت دیتے ہیں وہ مستقلا نہیں؛ بلکہ اس کو خفین میں شامل کر کے اس پر مسح کی اجازت دیتے ہیں۔

(۷۵) باب ما جاء في المسحِ على الجوربينِ والعمامةِ

(۱۰۳) حَدَّثَنَا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا يحىَ بنُ سعيدٍ القَطَّانُ، عن سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ، عن بَكْرِ بنِ عبدِ اللّٰهِ المُزَنِيِّ، عن الحَسَنِ، عن ابنِ المُغيرة بنِ شُعْبَةَ، عن أبيهِ، قال: تَوَضَّأَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم وَمَسَحَ على الخُفَّيْنِ والعَمَامَةِ، قال: بَكْرٌ: وقد سَمِعْتُه مِن ابنِ المُغِيرَةِ.

وذَكَرَ محمدُ بنُ بشَّارٍ في هذا الحديثِ في مَوضِعٍ آخَرَ: أنَّه مَسَحَ عَلى نَاصِيَتِه وعَمَامَتِه، وقد رُوِيَ هذا الحديثُ مِن غَيرِ وجهٍ عن المغيرةِ بنِ شُعبةَ، وذَكَرَ بعضُهُم المَسْحَ عَلى النَّاصِيَةِ والعَمَامَةِ، ولم يَذْكُرْ بَعْضُهُم النَّاصِيَةَ.

سمِعتُ أحمدَ بنَ الحَسَنِ يقولُ: سمِعت أحمدَ بنَ حَنْبَلٍ يقولُ: مَا رَأَيْتُ بَعَيْنَيَّ مِثْلَ يَحيى بنِ سَعيد القَطَّانِ.

وفي البابِ: عن عَمْرِو بنِ أُمَيَّةَ، وسَلْمَانَ، وثَوبَانَ، وأبي أُمَامَةَ.

وقال أبو عيسى: حديثُ المغيرةِ بنِ شُعبةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وهُو قَولُ غَيْرِ واحدٍ من أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، مِنْهُم: أبو بكرٍ وعُمَرَ وأنسٌ، وبه يَقُولُ الأَوزَاعِيُّ وأحمدُ وإسحاقُ قالُوا: يَمْسَحُ على العِمَامَةِ قَالَ: وسمِعتُ الجَارُوْدَ بنَ مُعَاذٍ يقولُ: سمِعتُ وكيعَ بنَ الجَرَّاحِ يقُولُ: إنْ مَسَحَ عَلى العِمَامَةِ يُجْزِئه للأَثَرِ.

(١٠٤) حدثنا قُتَيْبَةُ بنُ سَعِيْدٍ، حدثنا بِشْرُ بنُ المُفَضَّلِ، عن عبدِ الرحمانِ بنِ إسحاقَ، عن أبي عُبَيْدَةَ محمد بنِ عَمَّارِ بنِ يَاسِرٍ، قال: سَأَلتُ جابرَ بنَ عبدِ اللّٰهِ عنِ المَسْحِ عَلى الخُفَّيْنِ فَقَالَ: السُّنَّةُ يا ابنَ أخي! وسَأَلْتُهُ عن المسْحِ عَلى العِمَامَةِ فَقَالَ: مَسِّ الشَّعْرَ.

وقالَ غَيْرُ واحدٍ من أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ ﷺ والتَّابِعِيْنَ، لا يَمْسَحُ على العِمَامَةِ إلَّا أنْ يَمْسَحَ بِرأسِه مَعَ العِمَامَةِ، وهُو قَوْلُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ ومالِكِ بنِ أنسٍ وابنِ المبارَكِ والشافِعِيِّ.

(١٠٥) حدثنا هَنَّادٌ، نا عَلِيُّ بنُ مُسْهِرٍ، عن الأَعْمَشِ، عنِ الحَكَمِ، عن عبدِ الرحمانِ بنِ أبي لَيْلٰى، عن كعبِ بنِ عُجْرَةَ عن بِلَالٍ أنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلى الخُفَّيْنِ والخِمَارِ.

جوربین اور عمامہ پر مسح کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۰۳) بکر بن عبداللہ مزنی روایت کرتے ہیں حسن بصری سے وہ روایت کرتے ہیں مغیرہ بن شعبہ کے صاحبزادے سے وہ اپنے والد حضرت مغیرہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے خفین اور عمامہ پر مسح کیا، بکر بن عبداللہ کہتے ہیں میں نے یہ روایت خود مغیرہ بن شعبہ کے صاحبزادے سے بھی سنی ہے۔

محمد بن بشار نے مذکورہ حدیث میں ایک دوسرے موقع پر یوں فرمایا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی مقدار رأس اور پگڑی پر مسح کیا، یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ سے متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض ناصیہ اور عمامہ دونوں پر مسح کا ذکر کرتے ہیں اور بعض نے ناصیہ کا ذکر نہیں کیا ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں میں احمد بن الحسن کو کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں میں نے احمد بن حنبل کو کہتے ہوئے سنا کہ میری آنکھوں نے یحیٰ بن سعید قطان کے مثل نہیں دیکھا اور باب میں عمرو بن امیہ وغیرہ کی حدیثیں ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت مغیرہ کی یہ حدیث حسن صحیح ہے، وہ صحابہ میں سے بہت سے اہل علم کا قول ہے، ان میں سے حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت انس رضی اللہ عنہم ہیں اور اسی کے قائل اوزاعی، امام احمد اور اسحاق ہیں یہ سب حضرات کہتے ہیں کہ عمامہ پر مسح کر سکتے ہیں (امام ترمذی فرماتے ہیں) میں نے جارود بن معاذ کو کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں میں نے وکیع بن جراح کو کہتے ہوئے سنا کہ عمامہ پر مسح کرنا کافی ہے اثر کی وجہ سے۔

حدیث (۱۰۴) عمار بن یاسر کہتے ہیں میں جابر بن عبداللہ سے مسح علی الخفین کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے

فرمایا بھتیجے سنت ہے، پھر میں نے مسح علی العمامہ کے بارے میں پوچھا تو فرمایا کہ بال کو پانی پہونچاؤ۔

بہت سے صحابہ اور تابعین اسی کے قائل ہیں وہ عمامہ پر مسح کو جائز نہیں کہتے ،مگر یہ کہ آدمی عمامہ کے ساتھ سر پر بھی مسح کرے، یہی سفیان ثوری، مالک بن انس، ابن المبارک اور امام شافعی (احناف) کا قول ہے۔

حدیث (۱۰۵) حضرت بلال سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے خفین اور عمامہ پر مسح کیا۔

تشریح: ترجمۃ الباب میں دو چیز ہے جوربین اور عمامۃ لیکن امام ترمذی نے جو روایت اس ضمن میں ذکر کیا ہے اس میں کہیں بھی جوربین کا تذکرہ نہیں ہے، صرف عمامۃ کا ذکر ہے، اس لئے کہا جاتا ہے کہ جوربین کا لفظ کاتب کی غلطی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ پرانے نسخے میں جوربین کا لفظ نہیں آتا ہے، علامہ سندھی کے نسخے میں بھی صرف عمامہ کا ذکر ہے جوربین کا ذکر نہیں ہے، صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی ذکر کیا ہے کہ جوربین کاتب کی غلطی ہے۔

مسح علی العمامۃ کا حکم:

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور اسی طرح ایک روایت سفیان ثوری کی اور ابن مبارک وغیرہ حضرات مسح علی العمامۃ کے قائل نہیں ہیں؛ البتہ امام شافعی اس کے قائل ہیں کہ مقدار فرض سر کا مسح کر لیا جائے اور بقیہ عمامہ پر مسح کر لیا جائے تو استیعاب رأس کی سنیت کا ثواب مل جائے گا، قاضی ابوبکر ابن العربی، امام ابوحنیفہ کی طرف بھی یہی قول منسوب کرتے ہیں کہ اگر مقدار فرض سر کے مسح کے بعد بقیہ عمامہ پر مسح کر لیا جائے تو استیعاب راس کی سنیت کا ثواب مل جائے گا لیکن علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ احناف کی کتابوں میں اسکی تصریح نہیں ملتی ہے، اس لئے قاضی ابوبکر ابن عربی کا یہ انتساب صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے؛ اگرچہ ہمارے اکابر دیوبند میں حضرت گنگوہی اور شیخ الہند اس کے قائل تھے کہ استیعاب رأس کا ثواب حاصل ہو جائے گا، اس کے برخلاف امام احمد اور ایک روایت کے مطابق سفیان ثوری اور ابوثور، ابن جریر طبری اور ابن منذر مسح علی العمامۃ کو جائز سمجھتے ہیں کہ مسح علی العمامہ، مسح علی الرأس کے قائم مقام ہو جائے گا؛ البتہ ان لوگوں میں کچھ شرائط کا اختلاف ہے، ابوثور کہتے ہیں مسح علی العمامۃ جائز ہے ایک شرط کے ساتھ کہ عمامہ باندھا گیا ہو مکمل طہارت کے ساتھ جیسے خفین پر مسح کے لئے شرط ہے کہ مکمل وضو کے بعد پہنا گیا ہو؛ لیکن امام احمد اس شرط کو ضروری نہیں قرار دیتے ہیں؛ البتہ امام احمد فرماتے ہیں کہ عمامہ پر مسح جائز ہے جب کہ عمامہ عرب کے طریقے پر باندھا گیا ہو یعنی اس طرح باندھا گیا ہو کہ پورا سر چھپ جائے؛ الا یہ کہ کسی حصے کے کھولنے کا عرف ہو تو وہ کھلا رہے تو کوئی بات نہیں جیسے کان کھلا رہ جائے اسی طرح عمامہ کے ایک کنارے کو ڈاڑھ کے نیچے سے لے جا کر باندھ دیا جائے جس کو محنک کہا جاتا ہے، اسی طرح شملہ کے

ساتھ ہونا چاہے یہ عربوں کے عمامہ باندھنے کا طریقہ ہے اس طرح اگر عمامہ باندھا جائے تو اس پر مسح کرنا جائز ہے، صحابہ میں بھی اس مسئلے میں اختلاف رہا ہے، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت جابر وغیرہ مسح علی العمامۃ کے قائل نہیں تھے، بعض لوگوں نے حضرت عمر کا نام بھی ذکر کیا ہے؛ اگر چہ امام ترمذی نے فریق ثانی کے ساتھ حضرت عمر کا نام ذکر کیا ہے، اور جو صحابہ مسح علی العمامۃ کے قائل تھے ان میں حضرت ابو بکر کا بھی نام آتا ہے۔

دلائل:

جو حضرات مسح علی العمامۃ کا انکار کرتے ہیں ان کی پہلی دلیل قرآن کی آیت وامسحوا برؤسکم ہے گویا قرآن مسح رأس کا مطالبہ کر رہا ہے اور نبی کریم سے متواتر طریقے پر مسح رأس کا ثبوت ملتا ہے، معلوم ہوا کہ سر کا مسح کرنا ضروری ہے اور عمامہ کو سر نہیں کہا جاتا ہے، اگر عمامہ پر مسح کیا جائے گا تو قرآن کے حکم کی ادائیگی نہیں ہوگی؛ کیوں کہ عمامہ پر مسح کرنا سر کا مسح نہیں کہلائے گا جیسا کہ خفین پر مسح کرنا پاؤں کا مسح نہیں کہلاتا ہے۔

دوسری دلیل: مسح علی العمامۃ کی روایت اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ صرف عمامہ پر ہی مسح کیا گیا تھا؛ بلکہ احتمال ہے مقدار فرض سر کا مسح کر کے بقیہ حصہ عمامہ پر مسح کیا گیا تھا، ہاں یہ ثابت ہو جائے کہ صرف عمامہ پر مسح کیا گیا تب فریق مخالف کا دعویٰ ثابت ہوگا؛ جب کہ یہاں احتمال ہے کہ مقدار فرض سر کا مسح کر کے بقیہ عمامہ پر مسح کیا گیا تھا؛ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں جہاں صرف مسح عمامہ کا تذکرہ ہے وہاں راوی نے اختصار کیا ہے، سر کے مسح کو چھوڑ دیا ہے، صرف عمامہ کو ذکر کیا ہے، دلیل اس کی طحاوی میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت ہے مسح علی ناصیته وعلى عمامته (۱) حضور نے مقدار ناصیہ کا مسح کیا اور عمامہ کا مسح کیا، یہاں دیکھو تفصیلی روایت میں ناصیہ کا ذکر آ گیا؛ لہٰذا حضرت مغیرہ کی جس روایت میں صرف عمامۃ کا ذکر ہے اسکو اختصار پر محمول کر دیا جائے گا اس لئے کہ مسح علی العمامۃ کی روایت محتمل ہے اور حضرت مغیرہ کی روایت جس میں مسح علی العمامۃ کے ساتھ ناصیہ کا بھی ذکر ہے وہ محکم ہے؛ لہٰذا محکم اور تفصیلی روایت پر عمل کیا جائے گا۔

---

(۱) امام ترمذی نے بھی محمد بن بشار کے حوالے سے لکھا ہے وذكر محمد بن بشار في هذا الحديث في موضع آخر أنه مسح على ناصيته وعمامته ترمذی باب ما جاء فى المسح على العمامة، رقم الحديث: ۱۰۰، طحاوی میں ہے عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ توضأ وعليه عمامة فمسح على عمامته ومسح بناصيته شرح معاني الآثار باب فرض مسح الرأس فى الوضوء، رقم الحديث: ۱۳۲

تیسری دلیل: اللہ تعالیٰ نے مسح علی الرأس کا حکم دیا ہے جیسے تیمّم میں مسح وجہ اور مسح ید کا حکم دیا گیا ہے جس طرح کوئی آدمی بجائے ہاتھ پر مسح کرنے کے کپڑے پر مسح کرلے، بجائے چہرے پر مسح کرنے کے نقاب پر مسح کرلے تو مسح وجہ نہیں کہلائے گا اور اس کو تیمّم نہیں کہا جائے گا؛ بلکہ ضروری ہے، بلا حائل ہاتھ اور چہرے پر مسح ہو تب ہی تیمّم ہوگا، اسی طرح مسح رأس میں قرآن نے رأس کا لفظ ذکر کیا ہے، یہاں بھی اگر آڑ کے ساتھ مسح کرے تو مسح علی الرأس نہیں کہا جائے گا۔

امام احمد کے دلائل:

(۱) حضرت بلال کی روایت ہے جو مسلم شریف میں ہے: مسح على الخفين والخمار (۱) آپ نے خفین پر اور خمار پر مسح کیا یہاں خمار کے معنی عمامہ کے ہیں اس لئے کہ خمار کے معنی دوپٹہ کے آتے ہیں جس طرح دوپٹہ سر کو چھپا دیتا ہے اسی طرح عمامہ بھی سر کو چھپا دیتا ہے۔

(۲) بخاری شریف میں عمرو بن امیہ ضمری کی روایت ہے يمسح على عمامته وخفيه (۲) آپ نے خفین اور عمامہ پر مسح کیا۔

(۳) حضرت ثوبان کی روایت ابوداؤد میں ہے: ایک لشکر کو آپ نے جنگ کے لئے بھیجا لشکر کو ٹھنڈک لگ گئی تھی یہ لوگ واپس آئے اس کے بارے میں آتا ہے أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين (۳) آپ نے ان لوگوں کو عمامہ اور خفین پر مسح کرنے کا حکم دیا۔

امام احمد کے دلائل کے جوابات:

(۱) ابن عبدالبر مالکی کہتے ہیں مسح علی العمامۃ کے سلسلے میں جتنی بھی روایتیں ہیں وہ سب معلول ہیں، کوئی بھی روایت علت سے خالی نہیں؛ حتی کہ بخاری کی عمرو بن امیہ ضمری کی روایت کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں عمامہ کو ذکر کرنے میں اوزاعی منفرد ہیں؛ حالاں کہ اوزاعی کے مقابلے میں باقی جماعت حفاظ عمامہ کا ذکر نہیں کرتے ہیں، اگر تم کہو کہ امام اوزاعی تو امام ہیں ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے، اس لئے اوزاعی کی زیادتی کو قبول کرنا چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی اس وقت قابل قبول ہوگی جب نص قطعی کے خلاف نہ ہو خبر متواتر کے خلاف نہ ہو، اگر ثقہ کی

---

(۱) صحيح مسلم باب المسح على الناصية والعمامة، رقم الحديث: ٦٦٠

(۲) صحيح البخاري، باب المسح على الخفين، رقم الحديث: ٢٠٥

(۳) عن ثوبان قال بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين، سنن أبي داؤد باب المسح على العمامة، رقم الحديث: ١٤٦

زیادتی نص قطعی اور خبر متواتر کے خلاف ہو تو وہ قابل قبول نہیں ہے۔

(۲) علامہ خطابی اور امام بیہقی فرماتے ہیں: جن روایتوں میں صرف مسح علی العمامۃ کا ذکر ہے وہ مختصر ہے، تفصیلی روایت ہے کہ مقدار فرض سر کا مسح کیا اس کے بعد عمامہ کا مسح کیا، مسلم میں حضرت مغیرہ کی روایت میں علی ناصیتہ کا ذکر ہے اس لئے جہاں حضرت مغیرہ کی روایت میں صرف عمامۃ کا ذکر ہے اس کو اختصار پر محمول کریں گے، دیکھو حضرت مغیرہ بن شعبہ کی تین طرح کی روایت ہے ایک روایت میں ناصیۃ اور عمامۃ دونوں کا ذکر ہے، ایک روایت میں صرف عمامۃ کا ذکر ہے اور ایک روایت میں مسح رأس کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے، چہرہ دھویا، ہاتھ دھویا اور پاؤں پر مسح کیا اس میں مسح رأس کا تذکرہ نہیں ہے، یہ حضرت مغیرہ کی تین طرح کی روایت ہے؛ لہٰذا ہم کیسے آنکھ بند کر کے اس روایت کو مان لیں جس میں صرف عمامہ کا ذکر ہے، آخر انہی سے تو روایت ہے، جس میں ناصیہ کا بھی ذکر ہے، اس لئے خطابی اور بیہقی کہتے ہیں کہ جہاں صرف عمامہ کا ذکر ہو اس کو اختصار پر محمول کیا جائے گا۔

(۳) یہاں چند نصوص ہیں ایک ہے نص قطعی وامسحوا برؤسکم(۱) اور دوسری حدیث ہے حدیث متواتر جس میں نبی ﷺ سے مسح رأس کا ذکر آتا ہے، تیسری حدیث وہ بھی صحیح ہے کہ حضور نے مقدار ناصیہ اور عمامہ دونوں کا مسح کیا، چوتھی حدیث جس میں صرف عمامہ کے مسح کا ذکر آتا ہے، یہ چار طرح کے نصوص ہیں، اگر ہم چوتھی روایت کو لیتے ہیں کہ حضور نے صرف عمامہ پر مسح کیا تو یہ تینوں روایتوں کے خلاف ہو جائے گی اور اگر چوتھی روایت کا یہ مفہوم لیا جائے کہ حضور نے مقدار فرض سر کا مسح کے بعد عمامہ پر مسح کیا تو ماسبق کی تمام احادیث کے مطابق ہو جاتی ہے، پس اگر کوئی نص محتمل ہو اور ایک احتمال کی وجہ سے دوسرے نصوص میں تعارض ہو جائے اور ایک احتمال کی وجہ سے تمام نصوص میں تطبیق ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ احتمال لینا چاہیے جس سے تمام نصوص میں مطابقت پیدا ہو جائے۔

(۴) نبی کریم ﷺ نے ناصیہ کا مسح کیا اصالۃ اور عمامہ کا مسح کرنا ضمناً اور تبعاً ہے، اصل مقصد ہے مقدار ناصیہ کا مسح کرنا، راوی نے سمجھ لیا کہ مسح علی العمامۃ بھی اصالۃ ہے یہ بھی ایک جواب دیا جاتا ہے؛ لیکن ہم لوگ یہ جواب پسند نہیں کرتے اس لئے کہ یہ توجیہ کرنے سے حضرات صحابہ کو غلطی پر ٹھہرانا ہوگا کہ صحابہ سے غلطی ہوگئی کہ انہوں نے مسح علی العمامۃ کو اصل سمجھ لیا؛ حالاں کہ صحابہ اذکیاء امت میں ہیں اب اگر انہی کو ہم غلطی پر ٹھہرا دیں تو پھر ان سے اعتماد اٹھ جائے گا، اسی کے قریب وہ جواب ہے کہ آپ نے دراصل ناصیہ پر مسح کیا پھر جب عمامہ صحیح کیا تو اس پر بھی مسح ہو گیا، مگر یہ مسح ضمنا اور صورتا تھا؛ لیکن راوی نے سمجھا کہ آپ نے عمامہ پر مسح کیا اس لئے انہوں نے مسح علی العمامہ بیان کر دیا۔

---

(۱) المائدة:٦

(۵) قاضی عیاض مالکی فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے عمامہ پرمسح کیا زکام کی بیماری کی وجہ سے یا سر میں کوئی زخم تھا اس مجبوری کی وجہ سے جیسا کہ حضرت ثوبان کی روایت میں ہے کہ اس لشکر کو بیماری کی وجہ سے آپ نے عمامہ پرمسح کی اجازت دی ہے(۱) پس جہاں کہیں بھی حضور سے عمامہ پرمسح کرنا ثابت ہے وہ نزلہ وزکام یا سر کی تکلیف کی مجبوری کی وجہ سے ہے، پس یہ مسح علی العمامۃ مسح علی الجبیرہ کی طرح ہوگیا۔

(۶) امام محمد نے موطأ محمد میں لکھا ہے کہ مجھے یہ بات پہونچی ہے کہ ابتدائے اسلام میں مسح علی العمامۃ کی اجازت تھی، بعد میں منسوخ کردیا گیا، آیت مائدہ وامسحوا برؤسکم کے ذریعہ، یہ امام محمد کے بلاغات میں سے ہیں جہاں جہاں امام محمد نے بلغني کہا ہے اس کو بلاغات امام محمد کہا جاتا ہے اور علماء نے لکھا ہے کہ امام محمد کے بلاغات حکم میں متصل کے ہیں۔

(۷) وعلى عمامته محلا حال واقع ہے، مسح کے فاعل یعنی حضور ﷺ سے تقدیری عبارت مسح على رأسه حال كونه متعمما آپ نے سر کا مسح کیا، سر پر عمامہ کے رہتے ہوئے مسح کی ضمیر حضور کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ حضور نے سر کا مسح کیا، عمامہ سر پر رہتے ہوئے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ قرآن میں ہے: وأضله الله على علم (۲) على علم حال واقع ہے اصل عبارت أضله الله حال كونه عالما جانتے ہوئے اللہ نے ان کو گمراہ کردیا، ایک اللہ تعالیٰ عالم کو گمراہ کرتا ہے اور ایک اللہ تعالیٰ جاہل کو گمراہ کرتا ہے، لیکن عالم کی گمراہی جاہل کی گمراہی سے بڑھ کر ہے، حق تعالیٰ نے فرمایا کہ علم کی ایسی گمراہی ہے کہ پھر حواس بالکل ماؤف ہوجاتے ہیں نہ کان سننے کے لائق رہتا ہے، نہ دل قبول کرنے کے لائق رہتا ہے، نہ آنکھ دیکھنے کی لائق رہتی ہے، اللہ تعالیٰ ہر چیز پر مہر ڈال دیتے ہیں اس زمانے کی گمراہی عام طور پر علم کی گمراہی ہے یہ بڑی خطرناک گمراہی ہے۔

(۸) نبی کریم ﷺ نے جہاں کہیں عمامہ پر مسح کیا ہے وہ وضوء نفل یعنی وضو علی الوضو میں عمامہ پر مسح کیا ہے، فرض وضو میں عمامہ پر مسح نہیں کیا جیسا کہ اس سے پہلے بھی گذرا کہ حضرت علی نے چہرے، ہاتھ، سر اور پاؤں کا مسح کیا اور فرمایا کہ میں نے حضور کو اس طرح بھی وضو کرتے دیکھا ہے وهذا الوضوء لمن لم يحدث اسی طرح یہاں عمامہ پر مسح کرنا وضو علی الوضو میں تھا۔

(۹) بعض روایتوں میں عمامہ کے لئے خمار کا لفظ استعمال ہوا ہے اور یہاں خمار سے مراد وہ باریک کپڑا ہے جو

(۱) سنن ابی داؤد، باب المسح على العمامة، رقم الحديث:۱۴۶

(۲) الجاثية:۲۳

حضورٹوپی اورعمامہ کے نیچے رکھتے تھے تیل سے حفاظت کے لئے ،حضور چوں کہ تیل کثرت سے استعمال کرتے تھے اور اس لئے ٹوپی اور عمامہ جلدی میلا ہوجا تا اس لئے آپ سر پر ایک کپڑا رکھتے تھے ٹوپی کی حفاظت کے لئے ، پس مسح کے باب میں خمار سے مراد وہی باریک کپڑا ہے جو ٹوپی کے نیچے رہتا تھا اور ظاہر ہے کہ اگر سر پر باریک کپڑا ہو اور اس پر بھیگا ہوا ہاتھ پھیرا جائے تو اس کی تری بال تک بھی پہونچ جائے گی ،اس لئے سر پر مسح کہلائے گا عمامہ پر مسح کرنا نہیں کہلائے گا۔

(٧٦) باب ما جاء في الغُسلِ من الجَنَابَةِ

(١٠٦) حَـدَّثَـنَـا هَـنَّادٌ، ثَنَا وَكِيْعٌ، عنِ الأَعْمَشِ، عن سَالِمِ بنِ أبي الجَعْدِ، عن كُرَيْبٍ، عـن ابـنِ عَبَّـاسٍ عـن خَـالتِه مَيْمُونَةَ، قالتْ: وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُسْلاً، فَاغْتَسَلَ مِنَ الجَنَابَةِ، فَـأَكْـفَـأَ الإِنَاءَ بِشِمَالِه على يَمِيْنَه، فَغَسَلَ كَفَّيْهِ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الإِنَاء فَأَفَاضَ علٰى فَرْجِهِ، ثُمَّ دَلَكَ بِيَـدِهِ الـحَائِطَ أو: الأَرْضَ، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وغَسَلَ وجْهَهُ وذِرَاعَيْهِ، فَأَفَاضَ علٰى رَأسِه ثَلاَثاً، ثُمَّ أَفَاضَ عَلٰى سَائِرِ جَسَدِهِ، ثُمَّ تَنَحّٰى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.

قال أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وفي البابِ: عن أُمِّ سَلَمَةَ، وجابرٍ، وأبي سعيدٍ، وجُبَيرِ بنِ مُطْعِمٍ وأبي هُرَيْرَةَ.

(١٠٧) حـدثـنـا ابنُ أبي عُمَرَ، نا سُفيانُ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أَبِيهِ، عن عائشةَ قَـالَتْ: كان رسولُ اللهِ ﷺ إذَا أَرَادَ أَنْ يَّغْتَسِلَ مِنَ الْجَنَابَةِ، بَدَأَ بِغَسْلِ يَدَيْهِ قَبْلَ أَنْ يُّدْخِلَهُمَا الإِنَاءَ، ثُمَّ يَغْسِلُ فَرْجَهُ، ويَتَوَضَّأُ وُضُوْءَه لِلصلاةِ، ثُمَّ يُشَرِّبُ شَعْرَهُ الْمَاءَ، ثُمَّ يُحْثِي عَلٰى رَأْسِه ثَلاَث حَثَيَاتٍ.

قـال أبـو عيسٰـى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهذا الذي اخْتَارَهُ أهلُ العلمِ في الغُسْلِ مِـنَ الـجَـنَـابَةِ: أنَّه يَتَوَضَّأُ وُضُوءَه لِلصلاة، ثُمَّ يُفْرِغُ عَلٰى رَأسِه ثَلاَثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ يُفِيْضُ المَاءَ عَلٰى سَائِرِ جَسَدِه، ثُمَّ يَغْسِلُ قَدَمَيْهِ.

وَالْـعَـمَـلُ عَـلٰـى هٰـذا عِـنْـدَ أهـلِ العلمِ، وقَالُوا: إِنِ انْغَمَسَ الجُنُبُ في الماءِ ولَمْ يَتَوَضَّأْ أَجْزَأَه، وهُوَ قَولُ الشافعِيِّ، وأحمدَ، وإسحاق.

جنابت سے غسل کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۰۶) حضرت میمونہ کہتی ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ کے نہانے کے لئے پانی رکھا آپ نے غسل جنابت فرمایا، بس برتن کو اپنے بائیں ہاتھ سے دائیں ہاتھ پر جھکایا، پس دونوں ہتھیلیاں دھوئیں پھر اپنا ہاتھ برتن میں داخل کیا، پھر اپنی شرم گاہ پر پانی بہایا پھر اپنا ہاتھ دیوار سے رگڑا یا کہا کہ زمین سے رگڑا پھر مضمضہ اور استنشاق کیا اور اپنے چہرے اور ہاتھوں کو دھویا پھر اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہایا پھر اپنے پورے بدن پر پانی بہایا پھر ایک طرف ہٹ کر اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔

حدیث (۱۰۷) حضرت عائشہ بیان کرتی ہیں کہ نبی ﷺ جب غسل جنابت کا ارادہ کرتے تھے تو اپنے ہاتھوں کے دھونے سے ابتداء کرتے تھے ان کو برتن میں ڈالنے سے پہلے پھر اپنی شرمگاہ دھوتے اور نماز کی طرح وضو کرتے پھر اپنے سر کے جڑ میں پانی پلاتے پھر اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالتے تھے۔

اور علماء نے غسل جنابت میں اس طریقہ کو پسند کیا ہے، جنبی نماز کے لئے وضو کی طرح وضو کرے پھر اپنے سر پر تین مرتبہ پانی ڈالے پھر پورے جسم پر پانی بہائے پھر اپنے دونوں قدم دھوئے اور اس پر اہل علم کا عمل ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اگر جنبی نے پانی میں ڈبکی لگائی اور اس نے وضو نہیں کیا تو بھی اس کو کافی ہو جائے گا اور یہ امام شافعیؒ، احمد اور اسحاق کا قول ہے۔

تشریح: طہارت صغری یعنی وضو کا بیان ختم ہو گیا، یہاں سے طہارت کبری یعنی غسل جنابت کا بیان شروع ہوا؛ چوں کہ طہارت صغری کثیر الوقوع ہے اس لئے اس کو پہلے بیان کیا گیا، طہارت کبری اس کے مقابلے میں قلیل الوقوع ہے اس لئے اس کو بعد میں بیان کیا پھر موجب غسل دو چیز ہے ایک جنابت ہے اور ایک حیض ونفاس سے فراغت ہے، جنابت یہ مرد وعورت دونوں کو عام ہے اور کثیر الوقوع بھی بمقابلے حیض ونفاس کے اس لئے غسل جنابت کا بیان پہلے کیا گیا، حیض ونفاس صرف عورت کے ساتھ خاص ہے اور وہ بھی قلیل الوقوع ہے، اس لئے اس کا بیان غسل جنابت کے بعد کیا گیا۔

قوله: من الجنابة: جنابت: ج، ن، ب، کے مادے میں دوری اور علیحدگی کے معنی پائے جاتے ہیں، جنابت کو جنابت اس لئے کہتے ہیں کہ اس حالت میں انسان کو چند چیزوں سے دور رہنا پڑتا ہے، نماز، مسجد، قرآن کی تلاوت سے دور رہنا ہے، کچھ کاموں سے جنابت انسان کو دور کر دیتی ہے اس لئے اس کو جنابت کہا جاتا ہے اور یہی بات جس انسان

میں پائی جاتی ہے اس کو جنبی کہا جاتا ہے۔

غسل جنابت کا حکم:

غسل جنابت یہ فرض ہے اور نص قطعی سے ثابت ہے وإن كنتم جنبا فالطهروا (۱) اسی طرح احادیث سے بھی ثابت ہے اس لئے اس کی مشروعیت میں تو کوئی شبہ نہیں ہے، کتاب اللہ، احادیث اور اجماع سے ثابت ہونے کی وجہ سے متفق علیہ مسئلہ ہے؛ البتہ جزوی مسئلے میں اختلاف ہے۔

قوله: غسلا: غسل سے مراد یہاں غسل کا پانی ہے گویا غسل دو معنی میں مستعمل ہے، فعل غسل یعنی غسل کرنا اور ایک ماء غسل یعنی غسل کے پانی کو بھی غسل کہتے ہیں، غَسل غین کے فتحہ سے پانی بہانا اور غِسل غین کے کسرہ کے ساتھ جس چیز سے غسل کیا جاتا ہے جیسے صابون، خطمی وغیرہ۔

غسل جنابت کا طریقہ:

حضرت میمونہ آپ کے غسل جنابت کی تفصیلات بیان کرتی ہیں کہ میں نے آپ کے لئے غسل کا پانی رکھا جس سے آپ نے غسل جنابت کیا جس کی تفصیل یہ ہے یہاں فأكفأ میں فاء تفصیلیہ ہے پہلے آپ نے پانی کے برتن کو جھکایا اور پانی کو داھنے ہاتھ پر لیا یعنی سب سے پہلے آپ نے داہنے ہاتھ میں پانی لے کر دونوں ہتھیلی کو دھویا، ہتھیلی کو دھونے کی مختلف وجہ ہو سکتی ہے یا تو اس لئے کہ آپ سو کر بیدار ہوئے تھے یا اس لئے دھویا کہ ہاتھ میں نجاست کا شبہ تھا اس لئے آپ نے احتیاطا دھویا یا اس لئے کہ وضو کی سنت یہی ہے اس لئے کہ غسل کی سنت پہلے وضو کرنا ہے اور وضو کی سنت دونوں ہاتھ گٹوں تک دھونا ہے، پھر آپ نے ہاتھ کو برتن میں ڈالا اور چلو سے پانی نکالا سب سے پہلے آپ نے اپنی شرمگاہ پر پانی ڈالا، فرج کا تعلق قبل اور دبر دونوں سے ہے، اسی لئے علماء کہتے ہیں کہ غسل جنابت میں شرم گاہ کا دھونا مسنون ہے، چاہے شرم گاہ کے اوپر نجاست ہو یا نہ ہو، شرم گاہ دھو کر آپ نے اپنے بائیں ہاتھ کو دیوار یا زمین پر رگڑا، ہاتھ کو زمین پر رگڑنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ منی ناپاک ہے اس لئے اس کو دور کرنے میں مبالغہ کرنا چاہئے، یہ امام صاحب کی ایک دلیل ہے کہ منی ناپاک ہے، امام شافعی کہتے ہیں کہ ہاتھ کا رگڑنا نظافت کے لئے تھا، یا یہ کہا جائے کہ منی کے اندر کچھ ذرات نقصان دہ ہوتے ہیں جس طرح کتے کے منھ ڈالے ہوئے برتن میں مٹی سے مانجھنے کا حکم ہے اسی سُمّیت کو دور کرنے کے لئے یہاں بھی ہاتھ کو مٹی پر ملا گیا ہے، منی کی سُمّیت کو دور کرنے کے لئے، پھر آپ نے کلی کیا اور ناک میں پانی ڈالا، کلی کرنا ناک میں

---

(۱) المائدة:٦

پانی ڈالنا غسل جنابت میں ہمارے نزدیک فرض ہے، دیگر حضرات کے نزدیک سنت ہے، مضمضہ، استنشاق سے فارغ ہوکر آپ نے چہرے کو دھویا اور دونوں ہاتھ کو دھویا جب آپ وضو سے فارغ ہوئے تو آپ نے اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہایا، معلوم ہوا غسل کے اندر ابتداء سر سے ہونا چاہئے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ وضو سے فراغت کے بعد پہلے داہنے مونڈھے پر پانی بہائے پھر بائیں مونڈھے پر پھر سر پر پانی بہائے، بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے پہلے دائیں مونڈھے پر پھر سر پر پھر بائیں مونڈھے پر پانی بہائے۔

قوله: سائر جسده: سائر کے ایک معنی باقی کے ہیں اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ سر کے علاوہ باقی جسم پر آپ نے پانی بہایا دوبارہ سر پر پانی نہیں بہایا، سائر کے ایک معنی جمیع کے بھی آتے ہیں اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ پہلے سر پر پانی بہایا پھر پورے جسم پر پانی بہایا، بخاری کی روایت میں صراحت ہے ثم یفیض الماء علی جلده كله (۱) یہاں لفظ کل کی صراحت ہے، دونوں روایت کو دو علیحدہ علیحدہ واقعہ پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے کہ کبھی آپ نے سر کے علاوہ باقی جسم پر پانی بہایا، جیسا کہ حضرت میمونہ کی روایت ہے اور کبھی آپ نے دوبارہ سر کے ساتھ پورے بدن پر پانی بہایا جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے۔

قوله: تنحى: جب آپ پورے جسم پر پانی بہا کر فارغ ہوگئے تو آپ غسل کی جگہ سے ہٹے پھر دونوں پاؤں کو دھویا، روایت سے معلوم ہو رہا ہے آپ نے پاؤں دھونے میں تاخیر کی ہے، وضو کے ساتھ آپ نے اپنے دونوں پاؤں کو نہیں دھویا تھا، یہی اکثر مشائخ احناف کا مسلک ہے کہ پاؤں کے دھلنے میں تاخیر کی جائے، بعض مشائخ احناف اور امام شافعی کا راجح قول یہ ہے کہ وضو کے وقت ہی دونوں پاؤں کو دھولیا جائے اس اختلاف کی بنیاد روایت کا اختلاف ہے، اس سلسلے میں دو روایت آتی ہے حضرت میمونہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ پاؤں کو آپ نے بعد میں دھویا، حضرت عائشہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مکمل وضو فرمایا، حضرت عائشہ فرماتی ہیں آپ نے ایسا وضو کیا جیسا نماز کے لئے وضو کرتے ہیں، اس لئے حضرت عائشہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پاؤں دھونے میں تاخیر نہیں کیا تھا، بظاہر دونوں روایت میں تعارض ہو رہا ہے، جن حضرات نے حضرت عائشہ کی روایت کو ترجیح دی ہے وہ وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی صحبت طویل ہے بمقابلہ حضرت میمونہ کے اس لئے کہ حضرت میمونہ کا نکاح عمرۃ القضاء کے موقع پر ۷ھ میں ہوا تھا، اور حضرت عائشہ تو ابتداء ہجرت ہی میں آپ کی زوجیت میں آگئی تھیں، لہٰذا طول صحبت کی وجہ سے حضرت عائشہ کی روایت

(۱) صحيح البخاري، باب الوضوء قبل الغسل، رقم الحديث:٢٤٨

کوترجیح ہوگی، جن حضرات نے حضرت میمونہ کی روایت کوترجیح دی اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ان کی روایت بہت واضح ہے، محتمل نہیں ہے، حضرت عائشہ کی روایت میں یہ احتمال ہے کہ آپ نے وضو کے اکثر اعضاء کو دھولیا، سوائے پاؤں کے اور حضرت عائشہ کا کہنا ہے کہ نماز کی طرح وضو کیا لـلاكـثـر حـكـم الكل کے قاعدے کے مطابق تھا، پس حضرت عائشہ کی روایت میں احتمال موجود ہے، پھر یہ احتمال ناشی بلا دلیل نہیں ہے؛ بلکہ مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت اسی طرح ہے جس طرح حضرت میمونہ کی روایت ہے کہ آپ نے دونوں پاؤں دھونے میں تاخیر کی ہے (۱) یہ تو ترجیح کی بات ہے؛ لیکن صاحب ہدایہ اور صاحب مبسوط نے دونوں روایت میں تطبیق کی صورت نکالی ہے کہ اگر غسل کرنے والا اونچی جگہ کھڑا ہے جہاں غسل کا پانی جمع نہیں رہتا؛ بلکہ نکل جاتا ہے ایسی حالت میں دونوں پاؤں کو وضو کے وقت دھولینا چاہیے اور اگر ایسی جگہ پر کھڑا ہے کہ ماء مستعمل پاؤں کے پاس جمع رہتا ہے ایسی صورت میں پاؤں کے دھونے کو مؤخر کرنا چاہیے ممکن ہے کہ حضرت عائشہ کے گھر میں پانی نکلنے کی نالی ہو اس لیے وہاں آپ نے مکمل وضو فرمالیا اور حضرت میمونہ کے گھر میں پانی نکلنے کا راستہ نہ ہو اور پانی غسل کی جگہ میں جمع رہتا ہو اس لیے ان کے یہاں آپ نے پاؤں کے دھونے میں تاخیر کی ہو، تطبیق کا ایک طریقہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضورﷺ نے ابتداء وضو میں بھی پاؤں کو دھولیا اور آخری غسل کے بعد بھی دوبارہ پاؤں کو دھولیا، اس مقصد سے کہ ابتداء اور انتہاء دونوں اعضاء وضو پر ہوجائیں کیوں کہ اعضاء وضو تمام اعضاء میں اشرف ترین عضو ہے اس لئے شروع میں بھی پاؤں کو دھولیا اور بعد میں بھی دھولیا تاکہ ابتداء اور انتہاء اعضاء وضو پر ہوں۔

قاضی عیاض مالکی کی توجیہ:

چونکہ مالکیہ کے یہاں وضو میں موالات شرط ہے اس لئے امام مالک کے نزدیک وضو کے ساتھ ساتھ پاؤں کو دھونا ضروری ہے، ان کے نزدیک پاؤں کے دھونے میں اگر تاخیر کی جائے تو موالات ختم ہوجائے گی اس لئے قاضی عیاض، حضرت میمونہ کی روایت کی توجیہ کرتے ہیں کہ حضور نے ابتداء ہی میں وضو کے ساتھ پاؤں کو دھولیا تھا، اب جو غسل سے فراغت کے بعد پاؤں دھویا ہے وہ پاؤں میں لگی ہوئی مٹی اور کیچڑ کو صاف کرنے کے لئے تھا، دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت میمونہ کی روایت مسلم کے اندر حضرت عائشہ کی روایت کی طرح ہے، حضرت میمونہ بھی فرماتی ہیں ثـم تـوضـأ

---

(۱) عـن عـائشة قـالـت كـان رسول اللهﷺ إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل يديه ثم يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه ثم تتوضأ وضوئه للصلاة ثم يأخذ الماء فيدخل أصابعه أصول الشعر حتى إذا رأى أن قد استبرأ حفن على رأسه ثـلاث حـفـنـات ثـم أفـاض عـلـى سـائـر جسده ثـم غسـل رجـليـه، مسلـم بـاب صفة غسل الجـنـابة، رقـم الحديث:۳۵–۳۱۶، ۱/۱۴۷

وضوئه للصلاة ظاہر ہے کہ وضوصلاۃ کے اندر پاؤں کو بھی دھویا جاتا ہے، لیکن یہ تاویل اس لئے دل کو نہیں لگتی ہے کہ بخاری کے اندر حضرت میمونہ کی روایت میں صراحت ہے ثم توضأ وضوئه للصلاة غير رجليه (۱) آپ نے وضونماز ہی کی طرح کیا سوائے دو پاؤں کو دھونے کے جب کہ بخاری میں پاؤں کا استثناء موجود ہے تو مالکیہ کا یہ استدلال کہاں درست ہوسکتا ہے؟

تطبیق کی ایک نئی صورت:

اگر دونوں روایت کو دو واقعہ پر محمول کیا جائے کہ ایک غسل کے اندر آپ نے وضو کے ساتھ پاؤں دھویا جیسا کہ حضرت عائشہ کی روایت ہے اور دوسرے غسل میں آپ نے اخیر میں پاؤں دھویا جیسا کہ حضرت میمونہ کی روایت ہے تو اس صورت میں پاؤں کے دھونے میں تنوع ہے، ایک طریقہ یہ ہے کہ وضو کے ساتھ دھولیا جائے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ بالکل اخیر میں دھویا جائے اور دونوں صورت جائز ہے، شریعت نے اس مسئلے میں تنگی نہیں رکھی ہے۔

قوله: إن انغمس الجنب: غسل کی حقیقت پورے بدن پر پانی بہانا ہے شروع میں وضو کرنا ضروری نہیں، صرف سنت ہے، ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے کیوں کہ غسل جنابت میں ضمناً وضو بھی آجاتا ہے اور جب پورے بدن پر پانی پہونچ گیا تو اعضاء وضو پر بدرجہ اولیٰ پہونچ گیا، پس غسل کے ضمن میں وضو بھی پایا گیا اس لئے ائمہ اربعہ میں سے کوئی غسل میں وضو کے وجوب کے قائل نہیں ہے صرف داؤد ظاہری وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

(۷۷) باب هل تنقضُ المرأةُ شعرَهَا عند الغُسلِ؟

(۱۰۸) حَـدَّثَـنَـا ابـنُ أبي عُمَرَ، نَا سُفْيَانُ، عن أَيُّوْبَ بنِ مُوسٰى، عن المَقْبُرِيِّ، عن عبدِ اللّٰهِ بـنِ رَافِـعٍ، عن أُمِّ سَلَمَةَ، قالت: قُلتُ: يا رسولَ اللّٰه! إِنِّي امْرَأَتٌ أَشَدُّ ضَفْرَ رَأْسِي أَفَأَنْقُضُه لِغُسْلِ الـجَـنَـابَةِ؟ قَالَ: "لَا، إِنَّمَا يَكْفِيْكِ أَنْ تَحْثِيْ عَلٰى رَأْسِكِ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ مِنْ مَاءٍ، ثُمَّ تُفِيْضِي عَلٰى سَائِرِ جَسَدِكَ المَاءَ، فَتَطْهُرِيْنَ" أَوْ قَالَ: "فَإِذَا أَنْتِ قَد تَطَهَّرْتِ".

قـال أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، والعملُ عَلٰى هٰذا عند أهلِ العلمِ أَنَّ الْمَرأَةَ إِذَا اغْتَسَلَتْ مِنَ الجَنَابَةِ فَلَمْ تَنْقُضْ شَعْرَهَا: أَنَّ ذٰلِكَ يُجْزِئُهَا بَعْدَ أَنْ تُفِيْضَ المَاءَ عَلٰى رَأْسِهَا.

(۱) عـن ميمونة زوج النبيﷺ قالت توضأ رسول الله وضوء ه للصلاة غير رجليه، صحيح البخاري، باب الوضوء قبل الغسل، رقم الحديث:۲۴۹، ۱/ ۳۹

کیاغسل جنابت میں عورتوں کے لئے چوٹیاں کھولنا ضروری ہے؟

ترجمہ: حدیث (۱۰۸) حضرت ام سلمہ کہتی ہیں: میں نے کہا یارسول اللہ میں ایک ایسی عورت ہوں کہ اپنے سر کے جوڑوں کو سختی سے باندھتی ہوں تو کیا میں ان کو غسل جنابت کے لئے کھولوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارے لئے یہ بات کافی ہے کہ اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالو پھر اپنے پورے بدن پر پانی بہادو، پاک ہوجاؤ گی یا فتطھرین کے بجائے قد تطھرت فرمایا (دونوں کا مطلب ایک ہے)

امام ترمذی فرماتے ہیں اس حدیث پر علماء کا عمل ہے کہ عورت جب غسل جنابت کرے اور اپنے بالوں کو نہ کھولے تو یہ اس کے لئے کافی ہے بشرطیکہ وہ اپنے سر پر پانی بہادے (اور بالوں کی جڑوں کو بھگودے)

تشریح: غسل جنابت میں عورت کے لئے بال کے جوڑوں کو کھولنا ضروری ہے یا نہیں؟ عورتیں بال کو ایک دوسرے میں جوڑ کر جو پٹی بناتی ہے اس کو جوڑہ کہتے ہیں، عربی میں اس کو ضفر کہتے ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر بال کے جڑ میں بغیر چوٹی کھولے غسل جنابت میں پانی پہونچ جائے تو بال کے جوڑوں کو کھولنا ضروری نہیں، اگر چہ امام صاحب غسل جنابت اور غسل حیض میں فرق کرتے ہیں، غسل جنابت میں جوڑے کھولنا ضروری نہیں؛ لیکن غسل حیض میں کھولنا ضروری ہے، لیکن جمہور کے نزدیک دونوں غسل میں کھولنا ضروری نہیں ہے، علامہ ابن ہمام اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بال کی جڑوں تک پانی پہونچانا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ اگر سختی کے ساتھ جوڑے باندھے جائیں تو جڑوں تک پانی نہیں پہونچ پائیں گے، لیکن مبسوط میں امام محمد لکھتے ہیں اگر بغیر جوڑا کھولے بال کی جڑوں میں پانی پہونچ جائے تب جوڑا کھولنے کی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ بال کی جڑوں تک پانی پہونچانا ضروری ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت حذیفہ کا دستور یہ تھا جب ان کی بیوی غسل جنابت کرتی تھی تو یہ بیٹھے رہتے تھے اور فرماتے تھے کہ بال کی جڑ میں پانی پہونچاؤ اگر تم نے جڑ میں پانی نہیں پہونچایا تو تمہارا غسل نہیں ہوگا(۱) اگر چہ یہ حضرت حذیفہ کا قول ہے؛ لیکن غیر قیاسی ہونے کی وجہ سے حکم میں مرفوع کے ہے اس لئے جڑ میں پانی کا پہونچانا ضروری ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ام سلمہ کی یہ روایت بظاہر قیاس کے خلاف ہے، کیوں کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ

(۱) سنن بیہقی میں حضرت حذیفہ کا قول اس طرح منقول ہے: عن حذيفة أنه قال لامرأته خللي رأسك بالماء، سنن بیہقی باب غسل المرأة في الجنابة والحيض، رقم الحدیث: ۸۵۵

بال کے جوڑوں کو کھولا جائے تا کہ یقینی طور پر بال کی جڑ میں پانی پہونچنا معلوم ہوجائے، لیکن ام سلمہ کی روایت میں تصریح ہے کہ بال کے جوڑوں کو کھونا ضروری نہیں ہے، گویا ام سلمہ کی یہ روایت قیاس کے خلاف ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو روایت قیاس کے خلاف ہو اس کو اپنے مورد ہی پر رکھا جائے، لہٰذا یہ صرف ام سلمہ کے لئے جائز ہوگا، دیگر عورتوں کے لئے جائز نہیں ہوگا، لیکن سبھی حضرات کہتے ہیں کہ تمام عورتوں کے لئے یہی حکم ہے، حضرت ام سلمہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر چہ اس اعتبار سے قیاس کے خلاف ہے؛ لیکن دوسرے اعتبار سے قیاس کے مطابق ہے اس لئے کہ عورتوں کے لئے بال رکھنا ضروری ہے بال مونڈنا جائز نہیں ہے، لہٰذا ایسی حالت میں اگر عورت کو غسل جنابت میں جوڑا کھولنے کا حکم دیا جائے تو یہ حرج میں مبتلا ہوجائے گی لہٰذا قیاس کا تقاضہ ہے کہ عورتوں کو بال نہ کھولنے کی رخصت دی جائے اور بالوں کے جوڑوں کے کھولنے میں حرج عورتوں کے لئے ہے اس لئے یہ رخصت عورتوں کے لئے ہوگی، مرد حضرات اگر جوڑے رکھے تو غسل جنابت میں مردوں کو جوڑے کھولنا ضروری ہے۔

سوال: حضرت ام سلمہ کی یہ روایت بظاہر نص قطعی کے خلاف ہے، کیوں کہ نص قطعی ہے فاطهروا مبالغہ کے ساتھ اور مبالغہ کا تقاضہ یہ ہے کہ پورے بدن پر پانی بہایا جائے اسی طرح قرآن میں ہے: فاغتسلوا اگر تم جنبی ہو تو غسل کرو فاغتسلوا کا معمول ذکر نہیں کیا ہے کہ کس حصہ کو دھوؤ اس کا مطلب ہے کہ پورے بدن کو دھوؤ اس میں بال بھی داخل ہے، لہٰذا ام سلمہ کی یہ روایت نص قطعی کے خلاف ہے، اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) ام سلمہ کی یہ روایت نص قطعی کے خلاف نہیں ہے، کیوں کہ نص قطعی کا مطلب ہے پورے بدن کو دھونا اور بال بدن سے خارج اور ایک زائد چیز ہے، لہٰذا قرآن سے جو پورے بدن کو دھونے کا حکم مل رہا ہے بال اس میں شامل ہی نہیں ہے۔

(۲) قرآن کی یہ آیت اپنے عموم پر باقی نہیں ہے؛ بلکہ عام مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہے اس سے بدن کا وہ حصہ مستثنی ہے جس میں پانی کو پہونچانے میں نقصان ہو، جیسے آنکھ کا اندرونی حصہ اس میں پانی پہنچانا ضروری نہیں؛ حالاں کہ یہ بدن کا ہی حصہ ہے جب بدن کا ایک حصہ مستثنی ہوگیا تو آیت عام مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہوگئی اور قاعدہ یہ ہے کہ عام سے جب ایک فرد بھی نکل جاتا ہے تو اس کی قطعیت ظنیت سے بدل جاتی ہے، اب اس میں احتمال ہے کہ اگر دوسری نص آئے تو دوسرے فرد کو بھی خارج کیا جاسکتا ہے جب قرآن کی آیت عام مخصوص منہ البعض ہے تو حضرت ام سلمہ کی روایت کی وجہ سے بال کو بھی خارج کردیا جائے گا، کیوں کہ ام سلمہ کی روایت میں تصریح ہے کہ بال کے جوڑے

کا کھولنا ضروری نہیں ہے تو جب جوڑے نہیں کھولیں گی تو بال کے اندر تو پانی نہیں پہونچے گا، ہاں البتہ جڑ کے اندر پانی پہونچ جائے گا، معلوم ہوا کہ بال کے درمیان میں پانی پہونچانا ضروری نہیں ہے۔

احناف کا مسلک:

بال کے درمیان میں پانی پہونچانے کے سلسلے میں احناف کے یہاں تین طرح کی روایتیں ہیں، ایک روایت ہے کہ بال کے درمیان میں پانی پہونچانا مطلقا ضروری نہیں ہے؛ صرف جڑ میں پانی پہونچانا ضروری ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اگر جوڑے کھلے ہوئے ہوں تو درمیان بال میں پانی پہونچانا ضروری ہے اور اگر جوڑے بنے ہوئے ہوں تو بیچ میں پانی پہونچانا ضروری نہیں ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ جوڑے کو تین مرتبہ بھگویا جاے اور ہر مرتبہ بھگو کر نچوڑ دیا جائے، اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ جڑ میں پانی کا پہونچنا ضروری ہے اور بال کے بیچ میں ضروری نہیں ہے۔

فائدہ: حضرت ام سلمہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ بالوں کے جوڑے کو کھولنا ضروری نہیں ہے، لیکن صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اس کے قائل تھے کہ بالوں کے جوڑے کو کھولنا ضروری ہے، بظاہر عبداللہ بن عمرو بن العاص کا قول حضور کے قول کے معارض اور خلاف معلوم ہوتا ہے اس لئے علماء نے عبداللہ بن عمرو بن العاص کے قول کی مختلف توجیہ کی ہے۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اس وقت جوڑوں کو کھولنے کا حکم دیتے تھے جب پانی بغیر جوڑوں کے کھولے جڑ تک نہ پہونچتا ہو اور حضور کا قول اس صورت میں ہے جب کہ بغیر کھولے پانی جڑ تک پہونچ جائے۔

(۲) ممکن ہے کہ عبداللہ بن عمرو کو ام سلمہ کی روایت نہ پہونچی ہو اگر پہونچتی تو کبھی اس کے خلاف نہ کرتے۔

(۳) عبداللہ بن عمرو کی روایت کو استحباب پر محمول کیا جائے، گویا ام سلمہ کی روایت میں وجوب کی نفی ہے اور عبد اللہ بن عمرو کی روایت میں استحباب کا حکم ہے، لہٰذا تعارض ختم ہوگیا۔

(۷۸) باب ما جاء أن تحتَ كلِ شعرةٍ جَنَابَةٌ

(۱۰۹) حَـدَّثَـنَا نَصْرُ بنُ عَلِيٍّ، نَا الحَارِثُ بنُ وَجِيْهٍ، نَا مالكُ بنُ دينَارٍ، عن مُحمدِ بنِ سِيـرِينَ عن أبي هريرةَ، عن النبيِّ ﷺ قال: "تَحتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ، فَاغْسِلُوْا الشَّعْرَ وانْقُوا البَشَرَةَ"

وفـي البـابِ: عـن علـيٍّ وأنـسٍ. قـال أبـو عيسى: حديثُ الحَارِثِ بنِ وَجِيْهٍ حديثٌ

غـريـبٌ، لَا نَـعْرِفُهُ إلَّا مِن حَدِيْثِهِ وهُوَ شَيْخٌ لَيسَ بِذٰلكَ، وقَدْ رَوَىٰ عنه غَيرُ وَاحِدٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ، وقَدْ تَفَرَّدَ بِهٰذا الحديثِ عن مَالِكِ بنِ دِيْنَارٍ، ويُقَالُ: الحَارِثُ بنُ وَجِيْهٍ، ويُقالُ ابنُ وَجْبَةَ.

ہر بال کے نیچے جنابت ہے

ترجمہ: حدیث (۱۰۹) حضور ﷺ نے فرمایا: ہر بال کے نیچے جنابت ہے پس بالوں کو دھوؤ اور کھال کو صاف رکھو۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حارث بن وجیہ کی یہ حدیث غریب ہے، ہم اس کو حارث کے علاوہ کسی اور سند سے نہیں جانتے ہیں اور وہ شیخ ہے مگر ٹھیک نہیں ہے اور اس سے متعدد ائمہ نے روایت لی ہے، اس حدیث کو مالک بن دینار سے یہی راوی روایت کرتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کے والد کا نام وجیہ ہے اور کہا جاتا ہے کہ وجبہ ہے۔

تشریح: باب میں جو مسئلہ بیان کیا ہے وہ متفق علیہ ہے کہ ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے اس لئے ہر بال کے نیچے پانی پہونچانا ضروری ہے، ناک کے اندر جو بال ہے وہ بھی اس میں داخل ہے، اس کے نیچے بھی پانی پہونچانا ضروری ہے، امام صاحب نے اسی روایت سے ناک میں پانی ڈالنے کو ضروری قرار دیا ہے۔

باب کی روایت ضعیف ہونے کے باوجود معمول بہا ہے، سارے لوگ اس پر عمل کرتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کی تائید دوسرے نصوص سے ہوتی ہے، مثلاً قرآن کی آیت فـاطهّروا مبالغہ کا صیغہ ہے، مبالغہ کا صیغہ یہ بتاتا ہے کہ ہر ہر حصے میں پانی پہونچانا ضروری ہے، اسی طرح سے ابوداؤد کی روایت ہے حضرت علی نے فرمایا کہ نبی کریم نے فرمایا کہ جنابت کے غسل میں اگر کسی حصے میں پانی نہ پہونچے تو جہنم کی آگ اس میں پلائی جائے گی، یہ حدیث سننے کے بعد میں نے اپنے بالوں کے ساتھ دشمنوں جیسا معاملہ کیا، ومن ثم ذلك عاديت رأسي (۱) یعنی بال منڈوالیا، کیوں کہ بال کے ہر حصے میں پانی پہونچانا ضروری ہے، دیکھو حضرت علی کی اس روایت سے باب کی روایت کی تائید ہورہی اس لئے یہ روایت قابل عمل ہے، اسی روایت تـحـت كل شعرة جنابة (۲) کو حسن بصری نے مرسلاً بھی روایت کیا ہے، بعض لوگوں نے اس روایت کو مرفوعاً کے بجائے حضرت ابوہریرہ پر موقوفاً روایت کیا ہے، اگر ان سب باتوں کو جمع کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت ابوہریرہ اور حضرت علی کا قول بھی ہے اور صحابی کا غیر قیاسی قول حکم میں مرفوع کے ہوتا ہے، کیوں کہ حضرات صحابہ دین کے اندر اپنی رائے کو دخل نہیں دے سکتے ہیں، ان دلائل کی وجہ سے یہ روایت متفق علیہ طور پر معمول بہا ہے۔

(۱) ابوداؤد باب في الغسل من الجنابة، رقم الحدیث: ۲۴۹

(۲) عن الحسن قال تحت كل شعرة جنابة مصنف ابن ابی شیبہ، من كان يقول بالغ في غسل الشعر، رقم الحديث: ۱۰٦٥

قولہ: وھو شیخ لیس بذلك: روایت پرامام ترمذی کلام کرتے ہوئے غرابت کاحکم لگاتے ہیں،امام ابوداوٗد نے حارث کی حدیث کومنکر کہاہے، وھو شیخ لیس ذلك یہ جرح کے الفاظ ہیں،شیخ کے اگرلغوی معنی مرادلوتو مطلب ہوا کہ وہ اتنے بوڑھے ہیں کہ ان پر اعتماد اور اعتبار نہیں ہوسکتا ہے اور اگر شیخ کے اصطلاحی معنی مرادلوتو مطلب ہوگا کہ تھےتو عالم؛لیکن اس درجے اوراس پائے کےنہیں تھے،امام بخاری نے بھی اس روایت کونہیں لیاہے، یحییٰ بن معین وغیرہ بھی اس روایت کونہیں لیتے تھے،لیکن اس کے باوجود روایت معمول بہاہے، کیوں کہ اس معنی کی روایت کتب حدیث میں ملتی ہے جیسا کہ ماقبل میں گذرچکا۔

(٧٩) باب في الوضوءِ بعدَ الغُسلِ

(١١٠) حَدَّثَنَا إسماعيلُ بنُ مُوسیٰ، ثَنَا شَرِيْكٌ، عن أبي إسْحَاقَ، عن الأسَودِ، عن عائِشَةَ أَنَّ النبِيَّ ﷺ كَانَ لَا يَتَوَضَّأُ بَعْدَ الْغُسْلِ.

قال أبو عيسٰى: هٰذا قولُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِن أصْحَابِ النبيِ ﷺ والتَّابِعينَ: أنْ لَّا يَتَوَضَّأَ بَعْدَ الْغُسْلِ.

غسل کے بعد وضو کا بیان

ترجمہ: حدیث(١١٠) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: نبی ﷺ غسل کے بعد وضو نہیں کیا کرتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ صحابہ اورتابعین میں سے بہت سوں کا قول ہے کہ آدمی غسل کے بعد وضو نہ کرے۔

تشریح: یہ مسئلہ متفق علیہ ہے غسل کے اندر دومرتبہ وضو نہیں ہے، بلکہ غسل سے پہلے ہی وضو ہے، غسل کے بعد وضو کرنا ثابت نہیں ہے، بلکہ اگر غسل سے پہلے وضو کرے پھر غسل کے بعد وضو کرے اس پر وعید ہے،طبرانی میں عبداللہ بن عباس کی روایت من توضأ بعد الغسل فليس منا (١) جو غسل کے بعد وضو کرے وہ ہمارے طریقہ پر نہیں ہے،اسی لئے غسل کے بعد وضو کے کوئی قائل نہیں ہیں،علامہ شامی نے طبرانی کی اس روایت کونقل کرنے کے بعد ایک بات انہوں نے اپنی طرف سے نقل کی ہے کہ میرے ذہن میں یہ بات آتی ہے غسل کے بعد وضو کی ممانعت اس صورت میں ہے جب کہ

(١)المعجم الكبير للطبراني عكرمه عن ابن عباس، رقم الحديث:١١٦٩١

غسل کے بعد وضوٹوٹا نہ ہو اور اگر غسل کے بعد وضوٹوٹ گیا تو دوبارہ وضو کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ ضابطہ کے خلاف دو وضو ہے، جب پہلا وضوٹوٹ گیا تو دو وضو جمع نہیں ہوا، علامہ شامی لکھتے ہیں کہ غسل کے بعد وضو کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ غسل میں طہارت حاصل ہوچکی ہے اب وضو کرنا اسراف ہوگا۔(۱)

(۸۰) باب ما جاء إذا التقَى الختانانِ وجبَ الغُسْلُ

(۱۱۱) حَـدَّثَـنَا أَبُو مُوسٰى محمدُ بنُ المُثَنّٰى، ثَنَا الوليْدُ بنُ مُسْلِمٍ، عنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عن عبـدِ الرحمنِ بنِ القَاسِمِ، عن أبيهِ، عن عائشةَ قالتْ: إِذَا جَاوَزالختانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الغُسْلُ، فَعَلْتُه أَنَا وَرَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فَاغْتَسَلْنَا.

وفي البابِ: عن أبي هريرةَ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمْرٍو، ورافعِ بنِ خَدِيْجٍ.

(۱۱۲) حدثنا هَنَّادٌ، نا وكِيْعٌ، عن سُفْيَانَ، عن عَلِي بنِ زَيْدٍ، عن سعيدِ بن المُسَيِّبِ، عـن عـائشةَ، قـالـت: قـال رسولُ اللّٰه ﷺ: "إِذَا جَاوَزالختانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الغُسْلُ" قال أبو عيسٰى: حديثُ عائشةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

قـال: وقَـدْ رُوِيَ هـذا الـحـديـثُ عـن عـائشةَ عـن النبيِّ ﷺ من غَيْرِ وَجْـهٍ: إِذَا جَـاوَزَ الـخِتَـانُ الـخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ" وهُوَ قَولُ أَكْثَرِ أَهْلِ العلمِ مِن أصحَابِ رسول الله ﷺ، مِنْهُم: أبـوبـكـرٍ، وعُـمـرُ وعثـمـانُ، وعليٌّ، وعائشةُ، والفقهاءُ مِنَ التَّابِعِينَ ومن بَعْدَهُم مثلُ: سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، والشافعيِّ وأحمدَ وإسحاقَ، قالُوا: إِذَا التَقَى الخِتَانَانِ وَجَبَ الغُسْلُ.

جب دوشرم گاہیں مل جائیں تو غسل واجب ہوجاتا ہے

ترجمہ: حدیث (۱۱۱) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: جب ایک ختنہ کی جگہ دوسرے ختنہ کی جگہ سے آگے بڑھ جائے یعنی حشفہ چھپ جائے تو غسل واجب ہوگیا، میں نے اور نبی ﷺ نے ایسا کیا پس ہم نے غسل کیا۔

حدیث (۱۱۲) حضرت عائشہ نے اس حدیث کو مرفوعا بھی بیان کیا ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

---

(۱) والظاهران عدم استحبابه لو بقي متوضيا إلى فراغ الغسل فلو أحدث قبله ينبغي اعادته ولم أره فتأمل، شامی سنن الغسل ۱/۱۵۸

جب ایک ختنہ کی جگہ دوسری ختنہ کی جگہ سے آگے بڑھ جائے تو غسل واجب ہوگیا۔

حضرت عائشہ کی یہ حدیث حسن صحیح ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت عائشہ کی یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے اور وہ اکثر صحابہ کا قول ہے جن میں خلفاء اربعہ اور حضرت عائشہ شامل ہیں اور تابعین اور ان کے بعد لوگوں میں سے اکثر فقہاء مثلا سفیان ثوری، شافعی، احمد، اسحاق کا یہی قول ہے، یہ سب کہتے ہیں کہ جب دو ختنوں کی جگہ مل جائیں تو غسل واجب ہوگیا۔

قوله: الختان: ختان ختنہ کی جگہ، عورت سے بھی متعلق ہے اور مرد سے بھی متعلق ہے، جیسے مرد کے لئے ختنہ ہے عورت کے لئے بھی ختنہ ہے، عرب میں عورتوں کے بھی ختنے کا رواج ہے، عورتوں کے ختنے کا مقصد مردوں کا اعزاز واکرام ہے جس سے لذت محسوس ہوتی ہے، ختانان تثنیہ ہے پہلے ختان سے مراد مرد کا موضع ختان ہے اور دوسرے ختان سے مراد عورت کا موضع ختان ہے اور یہ تغلیب کی قبیل کے سے ہے، عورت کو مرد پر غالب کر کے عورت کے لئے بھی موضع ختان سے تعبیر کیا۔

ختنہ کا حکم:

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ختنہ کرنا سنت ہے ضروری نہیں، لیکن شعائر اسلام میں سے ہے، اگر کوئی ختنہ نہ کرائے تو اس کو ختنہ کرانے پر مجبور کیا جائے گا، اگر مسلمانوں کی کوئی آبادی ترک ختنہ سے اتفاق کرے تو اس سے جنگ کیا جائے گا جیسے کہ اذان سنت ہے؛ لیکن اگر کوئی مسلمانوں کی آبادی ترک اذان پر اتفاق کرے تو اس سے جنگ کیا جائے گا، لیکن عورتوں کو مجبور نہیں کیا جائے گا، امام شافعی کے نزدیک مردوں کے لئے ختنہ واجب ہے اور عورتوں کے لئے امام شافعی کا ایک قول وجوب کا ہے مرد کی طرح، لیکن شوافع کہتے ہیں کہ مرد کے لئے تو واجب ہے؛ لیکن عورت کے لئے سنت یا مستحب ہے، گویا یہ شوافع کا دوسرا قول ہے۔

یہاں پر دو ختان ہے ایک مرد کے ختان کی جگہ جس کو حشفہ کہا جاتا ہے، ایک عورت کے ختنے کی جگہ جس کو خفاض کہا جاتا ہے، باب کی روایت میں تجاوز کا لفظ ہے، تجاوز کا معنی ہے غیبوبت، جیسا کہ ابن ماجہ میں تصریح ہے إذا جاوز الختان الختان وغاب الحشفة (۱) یہاں روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے، ترمذی میں الفاظ ہیں إذا جاوز بعض روایت میں الفاظ ہیں إذا التقى الختان بعض روایت میں ہے إذا مس الختان الختان (۲) لیکن ان تمام

---

(۱) ابن ماجہ میں روایت کے الفاظ اس طرح ہیں: إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل، ابن ماجة باب من احتلم ولم ير بللا، رقم الحديث: ٦١١

(۲) صحيح ابن خزيمة باب ذكر إيجاب الغسل بمماسة رقم الحديث: ٢٢٧

الفاظ کا مقصد ہے غیبو بت حشفہ۔

موجب غسل:

مسئلہ یہ ہے کہ موجب غسل غیبو بت حشفہ ہے یا انزال؟ حضرات صحابہ کے زمانہ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا، اکثر لوگ اسی کے قائل تھے کہ بغیر انزال کے صرف غیبو بت حشفہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے، بعض لوگوں کا نظریہ تھا کہ صرف غیبو بت حشفہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت عمر کے دور خلافت میں ایک شخص حضرت عمر کے پاس آیا اور عرض کیا کہ زید بن ثابت یہ غلط فتویٰ دیتے ہیں کہ جب تک کہ انزال نہ ہو صرف غیبو بت حشفہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے، میرے سامنے انہوں نے یہ فتویٰ دیا ہے، حضرت عمر نے زید بن ثابت کو بلایا حضرت عمر نے پوچھا کہ کیا آپ اپنی رائے سے فتوی دیتے ہیں انہوں نے کہا کون سا فتویٰ؟ حضرت عمر نے کہا کہ یہ وجوب غسل کا فتوی، انہوں نے کہا میں اپنی رائے سے فتوی نہیں دیتا ہوں میں نے اپنے دو بڑے بزرگ سے سنا ہے، میرے دونوں چچا ابوایوب انصاری، رفاعہ بن رافع دونوں نے مجھ سے بیان کیا کہ حضور نے فرمایا کہ بغیر انزال کے غسل واجب نہیں ہوتا ہے، حضرت عمر نے مناسب سمجھا کہ اب اس مسئلے کا فیصلہ ہو جانا چاہئے، چنانچہ ان حضرات کو بٹھایا اور شوری بلائی، حضرت عمر نے شوری کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا، اکثر حضرات یہی کہتے رہے کہ بغیر انزال کے غسل واجب نہیں ہوگا، لیکن حضرت علی اور حضرت معاذ اس پر مصر رہے کہ صرف التقاء ختانین سے غسل واجب ہو جائے گا چاہے انزال ہو یا نہ، اب صحابہ میں اختلاف ہو گیا اس پر حضرت عمر نے رائے دی کہ ایسا کیا جائے کہ ازواج مطہرات کے پاس آدمی بھیج کر اس مسئلے کو معلوم کر لیا جائے، حضرت عمر نے حضرت حفصہ کے پاس آدمی بھیجا انہوں نے کہا مجھے اس مسئلے کا علم نہیں ہے، حضرت عائشہ کے پاس آدمی بھیجا تو انہوں نے جواب دیا کہ فتح مکہ کے پہلے تو معاملہ یہی تھا کہ جب تک انزال نہ ہو غسل واجب نہیں ہوتا تھا، لیکن فتح مکہ کے بعد آپ ﷺ نے اس حکم کو منسوخ فرمادیا اب حکم ہے إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل انزل أو لم ينزل اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد حضرت عائشہ نے فرمایا اس پر میرا اور نبی کریم ﷺ کا عمل ہے، محض التقاء ختانین پر آپ بھی غسل فرماتے تھے اور میں بھی غسل کرتی تھی، حضرت عائشہ کا عمل بھرے مجمع میں بیان کیا گیا، حضرت عمر نے فرمایا اب اسی کے مطابق عمل کیا جائے، اگر میں نے اس کے بعد اس کے خلاف کسی کو کہتے یا کرتے سنا تو میں اس کی پکڑ کروں گا، پورے مجمع میں کسی نے حضرت عمر کے قول سے انکار نہیں کیا ہے، گویا صحابہ نے حضرت عمر کے قول پر اتفاق کر لیا اور صحابہ کا اجماع اس پر ہو گیا، لیکن حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ یہ کہنا غلط ہے کہ تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا تھا کیوں کہ اس کے بعد بھی کچھ

صحابہ کا اور بعد میں کچھ تابعین کا اختلاف رہا ہے، لیکن تلخیص الحبیر میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ تمام صحابہ کا اجماع ہو گیا تھا جو بھی اختلاف تھا وہ ختم ہو گیا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں ابن حجر کی رائے بدل گئی تھی۔

نظرِ طحاوی:

حدیث سے معلوم ہوا کہ التقاء ختانین موجب غسل ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس میں غور کرنا چاہئے کہ التقاء ختانین کے موجب غسل ہونے کی کیا وجہ ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں روزہ اور حج، محض التقاء ختانین سے فاسد ہو جاتا ہے چاہے انزال ہو یا نہ ہوا س پر سب کا اتفاق ہے، شادی کے بعد اگر بیوی کے ساتھ کوئی ہم بستر ہو جائے اور انزال سے پہلے بیوی سے علیحدہ ہو جائے تو اس پر مکمل مہر واجب ہو جاتا ہے اور عورت کو اس کے بعد طلاق دے دی جائے تو عدت لازم ہو جاتی ہے، اسی طرح اگر کوئی اجنبی عورت سے جماع کرلے اور بغیر انزال کے علحدہ ہو جائے تو شادی شدہ پر رجم ہوگا اور غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگیں گے گویا حد زنا انزال پر موقوف نہیں ہے، پس ان مسائل پر نظر اور غور وفکر کا تقاضہ ہے کہ محض التقاء ختانین سے غسل واجب ہونا چاہئے خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔

امام شافعی کی توجیہ:

حافظ ابن حجر، امام شافعی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اہلِ عرب کے نزدیک جماع کی حقیقت تھی التقاء ختانین، غیبوبت حشفہ کو اہل عرب جماع سے تعبیر کرتے ہیں، جماع کے لئے اہل عرب کے نزدیک انزال کی شرط نہیں ہے، لہٰذا غسل بھی غیوبت حشفہ سے واجب ہوگا، انزال ہونا ضروری نہیں ہے۔

(٨١) باب ما جاء أن الماءَ من الماءِ

(١١٣) حَدَّثَنَا أحمدُ بنُ مَنِيْعٍ، نا عبدُ اللّٰهِ بنُ المبارَكِ، ثَنَا يُونُسُ بنُ يَزِيْدَ، عن الزُّهْرِيِّ عن سهْلِ بنِ سعدٍ، عن أبَيِّ بنِ كَعْبٍ، قَالَ: إنَّمَا كَانَ المَاءُ مِنَ الماءِ رُخْصَةً في أَوَّلِ الإِسْلاَمِ ثُمَّ نُهِيَ عَنْهَا.

(١)حدثنا أحمدُ بنُ مَنيعٍ، نا عبدُ اللّٰهِ بنُ المباركِ نا مَعْمَرٌ عن الزُّهْرِيِّ بِهٰذا الإسنادِ مِثْلَه. قال أبوعيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وإنَّما كَانَ المَاءُ مِنَ المَاءِ في أَوَّلِ الإِسْلاَمِ ثُمَّ

(١) ترمذی کے بعض نسخوں میں یہاں پر بھی حدیث نمبر درج ہے لیکن احقر نے چونکہ ترقیم میں تحفۃ الالمعی کی متابعت کی ہے اس لئے احقر نے یہاں پر حدیث نمبر درج نہیں کیا ہے۔

نُسِخَ بَعْدَ ذٰلِكَ.

وهٰكـذا رَوَى غَيْـرُ واحدٍ مِنْ أَصْحَابِ رسولِ اللّٰهﷺ، مِنْهُمْ: أُبَيُّ بنُ كَعْبٍ، ورَافِعُ بنُ خَدِيْجٍ.

والعَمَلُ على هٰذا عند أكثرِ أهلِ العلمِ: عَلىٰ أنَّه إذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَه في الفَرْجِ وَجَبَ عَلَيْهِمَا الغُسْلُ وإِنْ لَّمْ يُنْزِلاَ.

(١١٤) حـدثـنـا علِـيُّ بنُ حُجْرٍ، أنَا شريكٌ، عن أبى الجَحَّافِ، عن عِكْرَمَةَ، عن ابنِ عباسٍ قال: إنَّمَا الماءُ مِنَ الماءِ في الإِحْتِلاَمِ.

قـال أبـو عسىٰ: سـمعتُ الجَارُوْدَ يقول: سَمِعتُ وكيعاً يقول: لَمْ نَجِدْ هٰذا الحديثَ إلَّا عندَ شريكٍ.

وفـي البـابِ: عـن عُثمـانَ بـنِ عَـفَّـانَ، وعليِّ بنِ أبي طالبٍ، والزُّبَيْرِ، وطَلْحَةَ، وأبي أيُّـوْبَ، وأبـي سـعيدٍ: عن النبيِّﷺ قال: "الماءُ مِنَ الماءِ" وأبو الجَحَّافِ: اسْمُه دَاؤدُ بنُ أبي عَوْفٍ، ورُوِيَ عن سُفْيَانَ الثوريِّ قال: نا أبو الجَحَّافِ، وكَانَ مَرْضِيًّا.

انزال سے غسل کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۱۳) حضرت ابی بن کعب فرماتے ہیں: الماء من الماء ابتدائے اسلام میں ایک رخصت تھی پھر اس کی ممانعت کر دی گئی یعنی یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

اور ابن شہاب زہری سے یونس کی طرح معمر بھی روایت کرتے ہیں، امام ترمذی کہتے ہیں الماء من الماء کی رخصت شروع اسلام میں تھی پھر بعد میں یہ منسوخ کر دیا گیا، اور یہی بات صحابہ میں سے بہت سوں نے کہی ہے، ان میں سے ابی بن کعب اور رافع بن خدیج ہیں اور اکثر علماء کے نزدیک اس بات پر عمل ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی سے شرمگاہ میں صحبت کرے تو دونوں پر غسل واجب ہو جاتا ہے، اگر چہ دونوں کو انزال نہ ہو۔

حدیث (۱۱۴) حضرت ابن عباس فرماتے ہیں الماء من الماء احتلام کے بارے میں ہے۔

امام ترمذی نے جارود کے حوالے سے وکیعؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ہم نے یہ حدیث صرف شریک کے پاس پائی،

اورحضرت عثمان وغیرہ متعدد صحابہ الماء من الماء کوروایت کرتے ہیں اورابوالجحاف کا نام داؤد بن ابی عوف ہے اور سفیان ثوری کہتے ہیں ہم سے ابوالجحاف نے یہ حدیث بیان کی اور وہ پسندیدہ آدمی تھے (یہ ابوالجحاف کی توثیق ہے)

تشریح: یہ پہلے باب کا مخالف باب ہے، الماء پر الف لام عہدی ہے مراد پانی کا استعمال کرنا یعنی غسل کرنا ہے پہلے الماء سے مراد ماءغسل ہے اور دوسرے الماء سے مراد منی ہے، ترجمہ ہوگا غسل واجب ہوگا خروج منی سے، اس حدیث کا تعلق ایک واقعہ سے ہے، حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں ایک بار میں حضور کے ساتھ قباء جاتے ہوئے بنوسالم کے ایک صحابی عتبان بن مالک کے مکان پر پہونچا، ان کے مکان پر پہونچ کر آپ نے زور سے ان کو آواز دیا، عتبان بن مالک اس وقت اپنی بیوی سے ہم بستر تھے جیسے آواز سنی فوراعلحدہ ہوگئے جلدی جلدی غسل کرکے اس طرح حضور کے پاس آئے کہ ان کے سر سے پانی ٹپک رہا تھا، آپ نے ان کو دیکھ کر محسوس کرلیا کہ میں نے ان کو عجلت میں ڈال دیا، حضور نے فرمایا: لعلك اعجلناك (۱) انہوں نے کہا حضور بالکل صحیح ہے میں مشغول تھا، آپ کی آواز سن کر میں الگ ہوگیا، عتبان بن مالک کہتے ہیں کہ حضور مجھے ایک مسئلہ بتادیجئے اگر کوئی شخص بیوی سے بغیر انزال کے الگ ہوجائے صرف غیبوبت حشفہ کا تحقق ہوا ہوتو کیا غسل واجب ہوگا؟ تو آپ نے فرمایا الماء من الماء کہ غسل خروج منی کے بعد واجب ہوتا ہے، اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ بغیر خروج منی کے غسل واجب نہیں ہوتا ہے، اس روایت کا شان ورود یہی ہے جو حضرات بغیر انزال کے غسل کو واجب قرار نہیں دیتے ہیں ان کے پاس مضبوط دلیل یہی ہے جو حضرات بغیر انزال کے غسل کو واجب قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں یہ شروع شروع کا معاملہ تھا بعد میں إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل نے اس حکم کو منسوخ کردیا اور دلیل میں حضرت عمر کا اجماع ہے اور حضرت عائشہ کی حدیث ناسخ ہے۔

حضرت ابن عباس کی رائے:

ابن عباس فرماتے ہیں کہ یہ حکم مطلقا منسوخ نہیں ہوا ہے، یہ حکم بیداری کی حالت میں منسوخ ہوا ہے، احتلام میں یہ حکم اب بھی باقی ہے بیداری میں اگر کوئی جماع کرے تو وہاں محض غیبوبت حشفہ سے غسل واجب ہوجاتا ہے، لیکن خواب کے اندر اگر کسی آدمی نے جماع کرتے دیکھا تو اس وقت غسل واجب نہیں ہوگا جب تک کہ انزال نہ ہوجائے تو عبداللہ بن عباس کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث کا تعلق خواب سے ہے بیداری سے نہیں ہے، گویا بیداری کے اعتبار سے یہ

(۱) عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ وعلى رجل من الأنصار فأرسل إليه فخرج ورأسه يقطر فقال النبي ﷺ لعلنا اعجلناك؟ قال: نعم، يا رسول الله قال: إذا اعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك وعليك الوضوء، مسلم شريف، باب إنما الماء من الماء، رقم الحديث:۸۳—۳٤٥

حکم منسوخ ہے؛ لیکن نوم کے اعتبار سے یہ حکم ابھی بھی باقی ہے۔

حضرت ابن عباس کی رائے پر اعتراض:

لیکن علامہ کشمیری نے بڑی لطیف توجیہ کی ہے جس سے ابن عباس کی توجیہ صحیح ہوجاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے الماء من الماء اگرچہ شان ورود کے اعتبار سے خاص ہے، لیکن قاعدہ ہے العبرة لعموم الالفاظ لا لخصوص الواقعة کہ الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ خصوص واقعہ کا، ابن عباس کے نزدیک الماء من الماء میں الف لام عہدی نہیں بلکہ جنسی یا استغراقی کا ہے، پس الماء کے عموم الفاظ کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا تعلق خواب اور بیداری دونوں کے ساتھ ہے، بعد میں آپ ﷺ نے إذا جاوز الختان الختان کی وجہ سے حالت بیداری میں محض غیبوبت حشفہ سے غسل کو واجب کردیا، گویا الماء کے عموم سے ایک فرد کا نسخ ہوگیا اور ایک فرد حالت نوم کا حکم الماء من الماء باقی ہے۔

دوسری توجیہ: ایک حدیث ہے إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل اس کا منطوق یہ ہے کہ محض التقاء ختانین سے غسل واجب ہوجاتا ہے اس کلام کا مقصد اور منشأ یہی ہے، دوسری حدیث ہے الماء من الماء اس کا منطوق ہے کہ انزال سے غسل واجب ہوجاتا ہے اس کلام کا منشأ اور مقصد یہی ہے، اب دونوں منطوق کو سامنے رکھ کر غور کروتو دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ دونوں منطوق کا منشأ یہ ہے کہ محض التقاء ختانین سے بھی غسل واجب ہوگا اور انزال سے بھی غسل واجب ہوگا بغیر انزال کے محض التقاء ختانین سے غسل کے وجوب کی دلیل إذا جاوز الختان الختان کا منطوق ہے اور انزال کی صورت میں وجوب غسل کی دلیل الماء من الماء کا منطوق ہے لہٰذا دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے، البتہ اگر الماء من الماء کے مفہوم کو دیکھا جائے تو یہ منطوق کے معارض ہوجائے گا، الماء من الماء کا منطوق ہے خروج منی سے غسل واجب ہوتا ہے اور مفہوم مخالف یہ نکلے گا کہ جب تک خروج ماء نہ ہو غسل واجب نہیں ہوگا، گویا الماء من الماء کا مفہوم یہ منطوق نص کے مخالف ہوجائے گا، ظاہر ہے کہ جب مفہوم اور منطوق ہو تعارض ہوجائے تو منطوق کو ترجیح دی جاتی ہے۔

تیسری توجیہ: جب نصوص میں تعارض ہوجائے حظر واباحت میں تو حظر کو ترجیح دی جائے گی، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر انزال نہ ہو تو إذا جاوز الختان کا تقاضہ ہوگا کہ قرآن پڑھنا، نماز پڑھنا، مسجد میں داخل ہونا حرام ہوجائے اور الماء من الماء کا تقاضہ ہوگا کہ یہ سب کام کرسکتے ہیں، لہٰذا یہاں پر حظر کو ترجیح دی جائے گی کہ اگر انزال نہ ہوا ہو تو محض غیبوبت حشفہ کی وجہ سے یہ سب چیزیں حرام ہوجائیں۔

چوتھی توجیہ: حضرت عائشہ کا بیان ہے کہ فتح مکہ سے پہلے میں اور حضور یہ کام کرتے تھے یعنی غیبوبت حشفہ ہوتا تھا؛ لیکن غسل نہیں کرتے تھے؛ لیکن فتح مکہ کے بعد غسل کرتے تھے چاہے انزال ہو یا نہ ہو، معلوم ہوا کہ الماء من الماء والی حدیث منسوخ ہے اور اس کی دو وجہیں ہیں (۱) الماء من الماء کے خلاف بہت سی روایات ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انزال شرط نہیں ہے۔ (۲) جن حضرات صحابہ سے بدون انزال عدم غسل کی روایت آتی ہے بعد میں انہی تمام صحابہ سے غسل کی روایت آئی ہے۔

(۸۲) باب فيمن يَسْتَيْقِظُ ويَرىٰ بَلَلاً ولا يَذْكُرُ احتِلاماً

(۱۱۵) حَـدَّثَـنَا أحمدُ بنُ مَنِيْعٍ، نا حَمَّادُ بنُ خالدٍ الخَيَّاطُ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عن القاسمِ بنِ محمدٍ، عن عائشةَ، قالتْ: سُئِلَ النبيُّ ﷺ عنِ الرَّجُلِ يَجِدُ البَلَـلَ، وَلَا يَـذْكُرُ احْتِلَاماً، قال: "يَغْتَسِلُ" وعنِ الرَّجُلِ يَرى أنَّه قَدْ احْتَلَمَ وَلَمْ يَجِدْ بَلَلاً قال: "لَا غُسْلَ عَلَيْهِ" قالتْ: أُمُّ سَلَمَةَ: يارَسُولَ اللّٰه! هَلْ عَلى المَرْأَةِ تَرَى ذٰلِكَ غُسْلٌ؟ قال: "نَعَم، إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ"

قال أبو عيسٰى: وإنَّمَا رَوَى هٰذا الحديثَ عَبْدُ اللّٰهِ بنُ عُمَرَ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ حديثَ عائشةَ في الرّجُلِ يَجِدُ البَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَاماً، وعبدُ اللّٰهِ: ضَعَّفَهُ يَحيىَ بنُ سَعِيْدٍ مِنْ قِبَلِ حِفْظِه في الحديثِ.

وهُوَ قَوْلُ غَيْرِ واحدٍ مِن أهلِ العلمِ من أصحَابِ النبيِّ ﷺ والتَّابِعِيْنَ: إِذَا اسْتَيْقَظَ الرَّجُلُ فَرَأى بِلَّةً: أنَّهُ يَغْتَسل، وهو قولُ سفيانَ وأحمدَ، وقالَ بعضُ أهلِ العلمِ من التَّابِعِيْنَ: إنَّمَا يَجِبُ عَلَيْهِ الغُسْلُ إِذَا كانَتِ البِلَّةُ بلَّةَ نُطْفَةٍ، وهُو قولُ الشافعيِّ وإسحاقَ.

وإِذَا رأى احْتِلَاماً وَلَمْ يَرَ بِلَّةً فلا غُسْلَ عليه عند عامَّةِ أهلِ العلمِ.

بدخوابی یاد نہ ہو مگر کپڑوں پر منی پائے تو غسل کا حکم

ترجمہ: حدیث (۱۱۵) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: نبی کریم سے اس شخص کا حکم دریافت کیا گیا جو بیدار ہونے کے بعد

اپنے کپڑے پرتری دیکھے اوراس کوخواب یاد نہ ہوآپ نے فرمایا: اس پرغسل واجب ہے، نیز اس شخص کا حکم دریافت کیا گیا جس کوخواب تو یاد ہے مگر کپڑے پرتری نہیں ہے آپ نے فرمایا: اس پرغسل واجب نہیں ہے، حضرت ام سلمہ نے پوچھا: یا رسول اللہ! اگر یہ خواب عورت دیکھے تو کیا اس پر بھی غسل واجب ہے، آپ نے فرمایا: ہاں اس لئے کہ یہ عورت، مردوں کی نظیر ہیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت عائشہ کی یہ حدیث اس شخص کے بارے میں ہے جو کپڑے پرتری دیکھے اور اس کوخواب یاد نہ ہواس کو عبداللہ عمری روایت کرتے ہیں عبید اللہ بن عمر سے، اور عبداللہ بن عمر عمری کو یحییٰ بن سعید نے ضعیف قرار دیا ہے، حدیث میں یادداشت کی کمزوری کی وجہ سے اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے اہل علم کا قول ہے کہ جب آدمی بیدار ہوا اور وہ کپڑا پرتری دیکھے تو غسل کرے اور یہ سفیان ثوری اور امام احمد کا قول ہے اور تابعین میں سے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ غسل اس وقت واجب ہے جب تری منی کی تری ہو اور یہ شافعی اور اسحاق کا قول ہے (یہی جمہور کا بھی قول ہے) اور جب کوئی خواب دیکھے اور کپڑے پرتری نہ دیکھے تو تمام علماء کے نزدیک اس پرغسل واجب نہیں ہے۔

قوله: شقائق: یہ شقیقہ کی جمع ہے، شقیق کے معنی نظیر کے ہیں، ترجمہ ہوگا النساء نظائر الرجال عورتیں مردوں کی نظیر ہیں یعنی مسئلے مسائل کے اندر اور طبیعت کے اندر مرد وعورت دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، شق کے معنی پھاڑنے کے بھی آتے ہیں، اگر شقائق کا یہ معنی ہو تو مطلب ہوگا کہ عورتیں مرد سے پیدا ہوئی ہیں، حضرت حوا، حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا ہوئی ہیں گویا مرد کو پھاڑ کر پیدا ہوئی ہیں، لیکن یہاں مراد وہی پہلے معنی ہیں نظائر اور مشابہ کے۔

مسئلہ: ایک شخص سوکر بیدار ہوا اور وہ اپنے کپڑے پرتری دیکھ رہا ہے؛ لیکن اس کوخواب یاد نہیں ہے ایسی حالت میں غسل واجب ہوگا یا نہیں؟

ابن منذر فرماتے ہیں کہ اگر سوکر اٹھنے کے بعد کسی کوخواب یاد ہو؛ لیکن کپڑے پر کہیں بھی تری نہیں ہے، کہیں نشان، داغ دھبہ نہیں ہے تو بالاتفاق اس صورت میں غسل واجب نہیں ہے، جیسا کہ اوپر باب الماء من الماء میں بتلایا گیا تھا کہ اس کا تعلق خواب کے ساتھ ہے یعنی خواب کی صورت میں اس وقت غسل واجب ہوگا جب کہ خروج منی ہو اگر صرف خواب دیکھا؛ لیکن خروج منی نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہوگا، یہ تو اجماعی مسئلہ ہے۔

دوسرا مسئلہ: سوکر اٹھا کپڑے کے اوپرتری دیکھا؛ لیکن خواب یاد نہیں ہے ایسی صورت میں غسل واجب ہے یا نہیں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

کچھ لوگوں کا خیال ہے اس صورت میں غسل واجب نہیں ہوگا، حضرت ابن عباس اور حضرت عطاء بن رباح، سعید بن جبیر ابراہیم نخعیؒ کہتے ہیں کہ غسل واجب ہو جائے گا، امام احمد فرماتے ہیں ہم غسل کو واجب تو نہیں کہتے ہیں، البتہ غسل مستحب ہے، بہتر یہ ہے کہ غسل کرے الا یہ کہ اگر اس کے مزاج میں برودت ہو اور پانی کے استعمال سے نقصان ہو رہا ہو تو ایسے بیمار کے لئے غسل مستحب بھی نہیں ہے، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ غسل اس وقت واجب ہوگا جب کہ تری منی کی ہو اور اگر منی کے علاوہ دوسرے قسم کی تری ہو تو غسل واجب نہیں ہوگا، یہی مسئلہ امام ترمذی ترجمۃ الباب اور اس کے ذیل کی روایت میں بیان کررہے ہیں۔

قوله: عن عبد الله بن عمر: یہ عبداللہ بن عمر صحابی نہیں ہیں؛ بلکہ عبداللہ بن عمر عمری ہیں حضرت عمر کے خاندان میں کئی پشت کے بعد ان کا نام آتا ہے، ان کے بارے میں یحییٰ بن سعید القطان کا نظریہ ہے کہ یہ راوی ضعیف ہے، ان کی روایت قابل قبول نہیں ہے، ان کے مقابلے میں یحییٰ بن معین اور دوسرے حضرات محدثین کہتے ہیں کہ یہ راوی ثقہ ہیں ان کی روایت قابل قبول ہوگی، متوسط رائے یہ ہے کہ نہ تو ان کی روایت مردود ہے اور نہ ان کی روایت اعلیٰ درجہ کی ہے، بلکہ ان کی روایت حسن درجے کی ہے، راجح قول یہی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ان کا غلبہ تصوف کی طرف زیادہ تھا، بجائے علم کے عمل کی طرف رجحان زیادہ تھا اور تصوف کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ آدمی اپنے آپ کو برا سمجھے اور دوسرے سب کو اچھا سمجھے اپنے بارے میں بدگمان ہو اور باقی تمام لوگوں سے حسن ظن ہو ظاہر ہے کہ حدیث کے اندر ہر راوی کے بارے میں حسن ظن رکھنا یہ انسان کو دھوکے میں ڈال دیتا ہے، یہ دین کی بات ہے اور دین کے اندر چھان و پھٹک کی ضرورت ہے محض حسن ظن سے کام نہیں چلتا ہے، خلاصہ یہ کہ عبداللہ بن عمر عمری عمل کے معاملے میں بڑے عابد و زاہد تھے، لیکن احادیث کے اصول کے سلسلہ میں نقد و تبصرہ کی صلاحیت نہیں تھی اس لئے محض حسن ظن کی بنا پر وہ سب کی روایت کو قبول کر لیتے تھے، یہی حسن ظن ہے جس نے محدثین کی نظر میں ان کو مختلف فیہ بنا دیا۔

باب کی موید روایت:

اس روایت میں اگر چہ عبداللہ بن عمر عمری ہیں؛ لیکن اس کی تائید صحیحین کی ام سلیم کی روایت سے ہوتی ہے، ام سلیم نے حضور سے دریافت کیا تھا کہ اگر عورت خواب دیکھے تو کیا ان کو بھی غسل کرنا پڑے گا تو حضور نے فرمایا إذا رأت الماء (۱) خواب دیکھنے کے بعد اگر بیدار ہو کر تری دیکھے تو غسل کرنا پڑے گا۔

(۱) صحيح البخاري، باب إذا احتلمت المرأة، رقم الحديث:۲۸۲

(٨٣) باب ما جاء في المني والمذيِّ

(١١٦) حَـدَّثَنَا محمدُ بنُ عَمْرٍو السَّوَّاقُ الْبَلْخِيُّ، نَا هُشَيْمٌ، عن يَزِيْدَ بنِ أبي زِيَادٍ، ح: وَنَـا مـحـمـودُ بـنُ غَيْلاَنَ، نـا حُسَيـنُ الـجُعْفِيُّ، عن زَائِدَةَ، عن يَزِيْدَ بنِ أبي زِيَادٍ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبي لَيْلٰى، عن عليٍّ، قال: سَأَلْتُ النبيَّ ﷺ عنِ المَذِيِ، فَقَالَ: "مِنَ المَذْيِ الوُضُوءُ وَمِنَ المَنِيِّ الغُسْلُ"

وفـي البـابِ: عـن الـمِقْـدَادِ بـنِ الأَسْـوَدِ، وأُبَيِّ بنِ كَعْبٍ، قال أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقـد رُوِيَ عـن عـلـيٍّ عـن الـنبـيِّ ﷺ مِـن غَيْـرِ وَجْهٍ: مِنَ المَذْيِ الوُضُوءُ، ومِنَ المَنِيِّ الـغُسْـلُ" وهُـوَ قَـولُ عَـامَّةِ أهـلِ العلمِ مِن أصحَابِ النبيِّ ﷺ والتَّابِعِيْنَ، وبه يَقُولُ الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

منی اور مذی کا بیان

ترجمہ: حدیث(۱۱۶) حضرت علی کہتے ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ سے مذی کے بارے میں پوچھا آپ نے فرمایا''مذی سے وضو اور منی سے غسل واجب ہے''

اور باب میں حضرت مقداد اور ابی بن کعب کی حدیثیں ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت علی کی حدیث حسن صحیح ہے اور حضرت علی کی یہ مرفوع حدیث متعدد طرق سے مروی ہے اور وہ صحابہ اور تابعین میں سے اکثر اہل علم کا قول ہے اور یہی بات امام شافعی، امام احمد، اور اسحاق نے کہی ہے۔

قولہ: والمذي: مذی کو دو طرح پڑھا جاتا ہے، میم مفتوح، ذال ساکن اور یاء ساکن مَذْیْ، دوسرا طریقہ میم مفتوح ذال مکسور یای مشدّ د مَذِیّ: بعض حضرات کہتے ہیں کہ یاء مشدد خاص ہے صرف منی کے لئے، مذی اور ودی میں یاء مشدد نہیں پڑھا جاتا ہے؛ بلکہ ساکن پڑھا جاتا ہے، بعض حضرات نے تینوں میں یاء کو مشدد پڑھا ہے، انسان کے قُبُل سے چار طرح کی رطوبت نکلتی ہے، منی، مذی، ودی، پیشاب۔

مذی: یہ سفید پتلی رطوبت ہے جوعموماً جماع کے تصور یا ملاعبت کے وقت میں نکلتی ہے اور یہ شہوت کے ساتھ نہیں نکلتی ہے، بعض مرتبہ اس کے نکلنے کا انسان کو احساس بھی نہیں ہوتا ہے اور اس کے نکلنے کے بعد انسان کے اندر فتور اور سستی بھی پیدا نہیں ہوتی ہے، مذی زیادہ تر عورتوں کو ہوتی ہے بمقابلہ مرد کے۔

منی: وہ سفید گاڑی رطوبت ہے جو کود کر شہوت کے ساتھ نکلتی ہے اور اس کے نکلنے کے بعد انسان کے اندر سستی پیدا ہوتی ہے اور اس منی سے بچہ پیدا ہوتا ہے، بعض حضرات نے منی کی یہ تعریف کی ہے کہ منی وہ رطوبت ہے جو مرد کی ریڑھ کی ہڈی سے نکلتی ہے اور عورت کی سینے کی بالائی حصہ سے نکلتی ہے، قرآن میں ہے من بين الصلب والترائب۔(۱)

ودی: یہ بھی ایک پتلی رطوبت ہے اس کا رنگ مٹیالا ہوتا ہے اور کبھی کبھی یہ پیشاب کے بعد بھی نکلتی ہے، جب طبیعت کے اندر انقباض ہو یا زیادہ بوجھل چیز اٹھائے تو ودی کا خروج ہوتا ہے یہ ودی انسان کے پیشاب کے راستوں کو چکنا کرتی ہے، چوں کہ پیشاب کا راستہ بہت نازک ہوتا ہے اور پیشاب میں حدت اور گرمی ہوتی ہے، اگر ودی کا خروج پہلے نہ ہو تو پیشاب کی حدت انسان کے پیشاب کے راستے کو زخمی کردے گی، اس لئے قدرتی نظام یہ ہے کہ ودی، پیشاب کے ساتھ ساتھ آتی ہے جس کی وجہ سے راستہ چکنا ہوجاتا ہے اور راستہ میں پیشاب کی گرمی کا احساس نہیں ہوتا ہے۔

احکام:

منی کے علاوہ باقی تین رطوبت کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے، غسل واجب نہیں ہوتا ہے، منی کے نکلنے سے غسل بھی واجب ہوتا ہے، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

روایت: حضرت علی فرماتے ہیں كنت رجلا مذاء مجھے کثرت سے مذی نکلتی تھی میں سمجھتا تھا کہ منی کی طرح اس سے بھی غسل واجب ہوتا ہے اور کثرت غسل کی وجہ سے میری پیٹھ ٹوٹنے لگی، میں نے سوچا کہ اس کا مسئلہ ہی حضور سے معلوم کرلیں، مگر مجھے خود پوچھنے میں حیاء محسوس ہورہی تھی کیوں کہ مذی کا خروج عورت سے ملاعبت کے وقت یا تصور جماع کے وقت ہوتا ہے اور چوں کہ حضرت علی کے نکاح میں حضور کی صاحبزادی تھی اس لئے خسر کے سامنے اس طرح کی بات کرنے میں حجاب معلوم ہورہا تھا اس لئے کہتے ہیں کہ میں خود پوچھنے کی ہمت نہیں کررہا تھا، لیکن کثرت غسل کی وجہ سے میں پریشان بھی ہورہا تھا، تب میں نے مقداد سے کہا کہ مذی کا مسئلہ حضور سے پوچھ کر بتانا، بعض روایت میں ہے کہ حضرت عمار کو پوچھنے کے لئے کہا، پس معلوم ہوا کہ سوال کرنے والے حضرت مقداد یا حضرت عمار ہیں، سوال کرنے والے

(۱) الطارق:۷

حضرت علی نہیں ہیں (۱) لیکن ترمذی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والے حضرت علی ہیں، گویا روایت میں تعارض ہو گیا۔

متعارض روایت میں تطبیق کی صورت:

حافظ ابن حجر نے ابن حبان کے حوالے سے نقل کیا ہے جس سے روایت میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے کہ پہلے حضرت مقداد نے سوال کیا پھر حضرت عمار نے سوال کیا پھر خود حضرت علی نے سوال کیا، اس طرح روایت میں تعارض ختم ہو جاتا ہے، ابن حبان کی توجیہ نقل کر کے حافظ ابن حجر اعتراض کرتے ہیں کہ تاویل بڑی عمدہ ہے؛ لیکن یہ کہنا کہ حضرت علی نے خود سوال کیا یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے، کیوں کہ حضرت علی تو خود کہتے ہیں کہ مجھے حیا دامن گیر تھی جب ان کو حیا مانع تھی تو پھر یہ کہنا کہ انہوں نے سوال کیا غلط ہے، اس لئے حافظ ابن حجر دوسری توجیہ کرتے ہیں کہ سوال کی نسبت جو حضرت علی کر طرف کی گئی ہے یہ اسناد مجازی ہے، حقیقی نہیں ہے، چوں کہ حضرت مقداد نے حضرت علی کے حکم سے سوال کیا تھا اور قاعدہ ہے کہ کبھی کبھی فعل کی نسبت آمر کی طرف کر دی جاتی ہے، حالاں کہ فعل کرنے والا کوئی اور ہوتا ہے جیسے قرآن میں ہے: يا هامان ابن لي صرحا اے ھامان میرے لئے مکان بناؤ، ھامان تو محل بنانے والے نہیں ہیں؛ بلکہ مقصد یہ ہے کہ حکم دو معمار کو بلا کر کہ وہ محل تیار کرے تو فرعون نے بنا کی نسبت جو ھامان کی طرف کی ہے یہ اسناد مجازی ہے۔

سائل حضرات مقداد ہیں یا حضرت عمار؟

اس میں بھی اختلاف ہے کہ سائل حضرت مقداد تھے یا حضرت عمار تھے؟ بعض روایت میں حضرت مقداد کی طرف نسبت ہے اور بعض روایت میں حضرت عمار کی طرف نسبت ہے، بعض حضرات اس طرح تطبیق دیتے ہیں کہ پوچھنے والے تو حضرت مقداد تھے؛ لیکن عمار کی طرف نسبت اس لئے کی گئی ہے کہ انہوں نے پوچھنے کا ارادہ کر لیا تھا اور کبھی ارادۂ فعل کو بھی فعل سے تعبیر کر دیا جاتا ہے، گویا حضرت علی کی طرف نسبت ہوئی آمر ہونے کی وجہ سے حضرت عمار کی طرف نسبت ہوئی ارادہ کی وجہ سے اور حضرت مقداد کی طرف نسبت ہوئی حقیقت کی وجہ سے، لیکن علامہ بدرالدین نے تمام توجیہ کی تردید کی ہے اور فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ مقداد اور عمار دونوں میں سے کسی ایک نے لاعلی التعیین پوچھا ہے، کسی ایک کو متعین کرنے کے لئے دلیل چاہئے اور کوئی روایت میں واضح دلیل نہیں ہے کہ کس نے پوچھا اس لئے یہ مبہم ہے

(۱) فقال علي إني رجل مذاء وإني استحيي أن أسئله من أجل ابنته تحتى فقال لأحدهما أو لمقداد، مسند أحمد حديث مقداد بن الاسود، رقم الحديث:۲۳۸۲۵

کہ دونوں میں سے کسی نے پوچھا، اور حضرت علی کی طرف جونسبت کی گئی ہے، بعض حضرات (جیسے حافظ ابن حجر) اس کو اسناد مجازی مانتے ہیں حالاں کہ اسناد مجازی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ واقعہ یہ ہے کہ پہلے حضرت مقداد یا حضرت عمار نے پوچھا اس کے بعد حضرت علی نے سوچا کہ خود ہم بھی جا کر سوال کرلیں اس لئے انہوں نے خود سوال کیا لہٰذا یہ اسناد مجازی نہیں؛ بلکہ حقیقی ہے، اب حافظ نے جو سوال کیا کہ حضرت علی کیسے سوال کر سکتے ہیں؟ جب کہ ان کا بیان ہے کہ مجھے حیا مانع تھی اس لئے کہ آپ کی صاحبزادی میرے نکاح میں تھی، علامہ بدرالدین عینی کہتے ہیں کہ انسان کے حالات بدلتے رہتے ہیں شروع میں ان کو حیاء دامن گیر تھی؛ لیکن بعد میں انہوں نے سوچا کہ یہ شریعت کا مسئلہ ہے اس میں حیاء نہیں کرنا چاہئے اس لئے بعد میں ان کی رائے بدل گئی اور خود جا کر سوال کرلیا، علامہ عینی فرماتے ہیں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت علی حضور کی مجلس میں موجود ہوں اور حیاء کی وجہ سے خود سوال نہ کریں؛ بلکہ بغل میں موجود کسی صحابی سے کہیں کہ تم یہ سوال حضور سے کروتا کہ میں خود حضور کی زبان سے جواب سن لوں۔

(٨٤) باب المذِي يصيبُ الثوبَ

(١١٧) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، نَا عَبْدَةُ، عن مُحمدِ بنِ إسحاقَ، عن سَعِيدِ بن عُبَيْدٍ هُوَ ابنُ السَّبَّاقِ، عن أبيهِ عن سَهْلِ بنِ حُنَيْفٍ، قال: كُنتُ أَلْقى مِنَ الْمَذْيِ شِدَّةً وعَناءً، فَكُنْتُ أُكْثِرُ مِنْهُ الغُسْلَ، فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِرَسُولِ اللّٰهِ ﷺ، وسَأَلْتُه عَنْهُ؟ فَقَالَ: "إِنَّمَا يُجْزِئُكَ مِن ذٰلِكَ الوُضُوْءُ" قُلْتُ: يا رسولَ اللّٰه! كَيْف بِمَا يُصِيْبُ ثَوْبِي مِنْهُ؟ قال: "يَكْفِيْكَ أَنْ تَأْخُذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ، فَتَنْضَحُ بِه ثَوْبَكَ، حَيْثُ تَرَى أَنَّه أَصَابَ مِنْه".

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وَلَا نَعْرِفُ مِثْلَ هٰذا إِلَّا مِن حَديثِ محمدِ بنِ إسحاقَ في الْمَذْيِ مِثْلَ هٰذا.

وقَدْ اخْتَلَف أَهْلُ العِلْمِ في الْمَذْيِ يُصِيْبُ الثَّوْبَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا يُجْزِئُ إِلَّا الغَسْلُ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وإسْحَاقَ، وقال بَعْضُهُم: يُجْزِئُهُ النَّضْحُ، وقال أحمدُ: أَرْجُوْ أَنْ يُّجْزِئَهُ النَّضْحُ بِالمَاءِ.

مذی سے کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

ترجمہ: حدیث (۱۱۷) حضرت سہل بن حنیف کہتے ہیں: میں مذی کی وجہ سے سختی اور پریشانی سے دوچار تھا، میں اس کی

وجہ سے بہت غسل کیا کرتا تھا میں نے اس کا تذکرہ نبی کریم ﷺ سے کیا اور اس کا حکم دریافت کیا؟ آپ نے فرمایا'' تیرے لئے مذی کی وجہ سے وضو کافی ہے'' میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! جو مذی میرے کپڑے کو لگ جائے اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا'' تمہارے لئے یہ کافی ہے کہ ایک چلو پانی لو اور اس سے اپنے کپڑے پر چھینٹا دے دو، جہاں معلوم ہو کہ مذی لگی ہے (یا جہاں گمان ہو کہ مذی لگی ہے)

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے ہم اس کو صرف محمد بن اسحاق کی سند سے جانتے ہیں (مثل هذا مکرر ہے) اور کپڑے پر مذی لگ جائے تو علماء میں اختلاف ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ دھونا ضروری ہے اور یہ امام شافعی اور اسحاق وغیرہ کا قول ہے اور بعض چھینٹا دینے کو کافی سمجھتے ہیں اور امام احمد نے فرمایا کہ میں امید کرتا ہوں کہ پانی کا چھینٹا دینا کافی ہے۔

تشریح: کپڑے پر یا بدن کے کسی حصے پر مذی لگ جائے تو اس کو پاک کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ دھویا جائے اگر عضو تناسل پر لگا تو عضو تناسل کو دھویا جائے اگر کپڑے پر لگا ہے تو کپڑے کو دھویا جائے، یہاں فرک اور رگڑنے سے کام نہیں چلے گا، امام مالک کی ایک روایت ہے کہ اگر مذی عضو کے تناسل پر لگی ہو تو پورے عضو تناسل کو دھونا پڑے گا صرف مذی کی جگہ کو دھونے سے کام نہیں چلے گا، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے ذکر کو اور ساتھ ساتھ خصیتین کو بھی دھونا پڑے گا، جو حضرات پورے ذکر کو دھلنے کی بات کرتے ہیں ان کا استدلال اغسل ذكرك (۱) سے ہے کہ ذکر کا اطلاق پورے عضو پر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ پورے ذکر کو دھلنا پڑے گا، امام صاحب اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہاں کل بول کر جز مراد لیا گیا ہے جس طرح جز بول کر کل مراد لیا جاتا ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ پورے عضو تناسل کو دھونا شرعاً نہیں؛ بلکہ علاجاً ہے، مذی کا خروج حدت اور گرمی کی وجہ سے ہوتا ہے جب پانی پورے عضو پر ڈالا جائے گا تو حدت کم ہوگی اور برودت آئے گی جس سے خروج مذی میں فائدہ ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کتاب الحج میں مسئلہ آتا ہے کہ ہدی کے جانور کے تھن میں دودھ بہت بھر جائے جس کی وجہ سے جانور کو تکلیف ہو تو وہاں کہتے ہیں اس کے تھن پر پانی چھڑکو اس کے دودھ میں کمی آ جائے گی جیسے وہاں پانی چھڑکنا علاجاً ہے اسی طرح یہاں پورے عضو تناسل کو دھونا علاجاً ہے، اسی طرح انثیین کو دھونا بھی علاجاً ہے یا مزید نظافت کے لئے ہے، لیکن ضروری نہیں ہے، ضروری اس حصہ کو دھونا ہے جہاں پر مذی لگی ہو۔

---

(۱) مصنف ابن أبي شيبة باب في الرجل يرى في النوم، رقم الحديث: ۸۵۰

مذی کے سلسلے میں امام احمد کی رائے:

امام احمد سے اس سلسلے میں تین قول منقول ہیں: (۱) مذی پیشاب کی طرح ناپاک ہے (۲) مذی، منی کی طرح پاک ہے (۳) مذی ناپاک ہے؛ لیکن بجائے غسل کے نضح یعنی پانی کا چھڑک دینا کافی ہے، لیکن حنابلہ نے دوسرے قول کی تردید کی ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ امام احمد کی طرف یہ انتساب غلط ہے کہ وہ مذی کو منی کے مثل قرار دیتے ہیں، اگر مذی کو منی طرح قرار دیتے تو اس صورت میں مذی کو موجب غسل قرار دیتے، اور اگر مذی، منی کی طرح پاک ہے تو امام احمد پھر نضح کا حکم کیوں دیتے ہیں؟ معلوم ہوا کہ یہ انتساب غلط ہے۔

جمہور کی رائے:

جمہور کے نزدیک مذی کے اندر نضح کافی نہیں ہے، بلکہ غسل ضروری ہے اس لئے کہ حضرت علی کی روایت میں صراحت ہے کہ حضور نے مذی کے بارے میں فرمایا واغسل ذكرك لہٰذا دونوں روایتوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ نضح کے معنی غسل کے لیا جائے تاکہ روایت میں تعارض دور ہو جائے اور کلام عرب میں جس طرح نضح کے معنی چھڑکنا آتا ہے اسی طرح غسل بھی آتا ہے۔

قوله: حيث ترى: ترى مضارع معروف بھی ہے اور مجہول بھی ہے، اگر ترى مجہول ہو تو یہ رأی سے ماخوذ ہوگا، جس کے معنی ظن کے ہے، ترى أي تظن اور اگر مضارع معروف ہو تو یہ رویت سے ماخوذ ہے، جس کے معنی علم اور یقین کے ہیں حيث ترى أي حيث تعلم.

(۸۵) باب في المَنِي يصيبُ الثوبَ

(۱۱۸) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الأَعْمَشِ، عن إبرَاهيمَ، عن هَمَّامِ بنِ الحَارِثِ، قال: ضَافَ عائشةَ ضَيْفٌ، فَأَمَرَتْ له بِمِلْحَفَةٍ صَفْرَاءَ، فَنَامَ فِيْهَا فَاحْتَلَمَ فَاسْتَحٰى أَنْ يُرْسِلَ إِلَيْهَا وَبِهَا أَثَرُ الإِحْتِلَامِ، فَغَمَسَهَا في الماءِ، ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا، فقالتْ عائشةُ: لِمَ أَفْسَدَ عَلَيْنَا ثَوْبَنَا؟ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيْهِ أَنْ يَفْرُكَه بِأَصَابِعِهِ، وَرُبَّمَا فَرَكْتُه مِن ثَوبِ رسولِ اللّٰهِ ﷺ بِأَصَابِعِي.

قال أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهُوَ قَولُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنَ الفُقَهَاءِ مثل: سُفيانَ وَأَحْمَدَ وإسْحَاقَ، قالوُا في المَنِيِّ يُصِيْبُ الثَّوبَ: يُجْزِئُهُ الفَرْكُ، وإِنْ لَمْ يَغْسِلْهُ.

وهٰكذا رُوِيَ عَن مَنْصُوْرٍ، عن إبراهِيمَ، عن هَمَّامِ بنِ الحَارِثِ، عن عائشةَ مِثْلَ رِوَايَةَ الأَعْمَشِ، وَرَوىٰ أَبُو مَعْشَرٍ هٰذا الحديثَ عن إبرَاهيمَ، عن الأَسْوَدِ، عن عائشةَ، وحديثُ الأعْمَشِ أَصَحُّ.

(۱۱۹) حدثنا أحمدُ بنُ مَنِيْعٍ، نا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عن عَمْرِو بنِ مَيْمُونِ بنِ مِهْرَانَ، عن سُلَيْمَانَ بنِ يَسَارٍ، عن عائشةَ: أَنَّهَا غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِ رسولِ اللّٰهِ ﷺ

قال أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وحديثُ عائِشَةَ: أَنَّها غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِ رسولِ اللّٰهِ ﷺ: لَيْسَ بِمُخَالِفٍ لِحَدِيْثِ الفَرْكِ، وَإِنْ كَانَ الفَرْكُ يُجْزِئُ، فقد يَسْتَحِبُّ لِلرَّجُلِ أَنْ لَّا يَرىٰ عَلى ثَوْبِه أَثَرَهُ.

(۱۲۰) قال ابنُ عَبَّاسٍ: المَنِيُّ بِمَنْزِلَةِ المُخَاطِ فَأَمِطْهُ عَنْكَ وَلَو بِإِذْخِرَةٍ.

کپڑے پر منی لگ جائے تو کیا حکم ہے؟

ترجمہ: حدیث (۱۱۸) ہمام بن حارث کہتے ہیں: حضرت عائشہ کے یہاں ایک شخص مہمان بنا، حضرت عائشہ نے اس کے لئے ایک پیلی چادر کا حکم دیا وہ اس میں سویا پس اس کو بدخوابی ہوئی، پس اس کو شرم آئی کہ وہ چادر حضرت عائشہ کے پاس بھیجے، دراں حالیکہ اس میں احتلام کا نشان ہو، اس نے اس چادر کو دھوڈالا پھر اس کو حضرت عائشہ کے پاس بھیجا، حضرت عائشہ نے فرمایا: ہماری چادر اس نے کیوں خراب کردی، اس کے لئے یہ بات کافی تھی کہ وہ منی کو اپنی انگلیوں سے کھرچ دیتا اور کبھی میں اس کو نبی ﷺ کے کپڑوں سے اپنی انگلیوں سے کھرچ دیتی تھی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور فقہاء میں سے بہت سے حضرات مثلاً ثوری، احمد اور اسحاق کا یہی قول ہے، وہ اس منی کے بارے میں جو کپڑے کو لگ جائے کہتے ہیں کہ اس کو کھرچنا کافی ہے، اگرچہ اس کو نہ دھوئے۔ اعمش کی سند کی طرح منصور (بھی) ابراہیم سے وہ ہمام سے وہ عائشہ سے روایت کرتے ہیں اور ابومعشر اس حدیث کو روایت کرتے ہیں، ابراہیم سے وہ ہمام سے وہ اسود سے وہ حضرت عائشہ سے (گویا منصور کی سند میں حضرت عائشہ کے شاگرد ہمام ہیں اور ابومعشر کی سند میں حضرت عائشہ کے شاگرد اسود ہیں) اور اعمش کی حدیث زیادہ صحیح ہے۔

حدیث (۱۱۹) حضرت عائشہ سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ انہوں نے نبی کریم کے کپڑے پر سے منی دھوئی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور حضرت عائشہ کی یہ حدیث جس میں منی دھونے کا ذکر ہے اس حدیث کے مخالف نہیں ہے، جس میں کھر چنے کا ذکر ہے (کیوں کہ) اگر چہ کھر چنا کافی ہے؛ لیکن کبھی آدمی اس کو پسند کرتا ہے کہ اپنے کپڑے پر منی کا اثر نہ دیکھے۔

حدیث (۱۲۰) حضرت ابن عباس فرماتے ہیں منی ناک کی رینٹ کی طرح ہے پس اس کو اپنے کپڑے سے دور کردو اگر چہ اذخر گھاس کے ذریعہ ہو۔

فقہاء کے مذاہب:

منی پاک ہے یا ناپاک؟ اور اگر ناپاک ہے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

امام شافعی اور امام احمد کا اصح قول یہ ہے کہ منی پاک ہے مطلقاً، ایک قول یہ نقل کیا جاتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک عورت کی منی ناپاک اور مرد کی منی پاک ہے، مگر امام نووی نے اس کو شاذ کہا ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ مرد وعورت دونوں کی منی ناپاک ہے، نووی کہتے ہیں کہ یہ اس سے بھی زیادہ شاذ ہے، صحیح قول یہ ہے کہ دونوں کی منی پاک ہے، اسی طرح حیوان کی منی کے بارے میں بھی مختلف قول ہے (۱) مطلقا ناپاک (۲) ماکول اللحم کا پاک، غیر ماکول اللحم کا ناپاک (۳) ہر جانور کی منی پاک ہے اور یہی قول راجح ہے سوائے کتے اور خنزیر کے۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام اوزاعی اور سفیان ثوری کے نزدیک منی ناپاک ہے، البتہ طریقہ تطہیر میں ان کے درمیان بھی اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک تر منی ہو تو اس کو دھو دینا اور خشک منی ہو تو اس کو رگڑ دینا کافی ہے، امام مالک فرک کے قائل نہیں ہیں، بلکہ منی کو ہر حال میں دھونا ضروری ہے، جہاں فرک کی روایت آتی ہے، امام مالک اس کی تاویل کرتے ہیں کہ فرک کے معنی دلک کے ہیں یعنی رگڑ رگڑ کر دھونا۔

اختلاف کی بنیاد:

چونکہ منی کے بارے میں دو طرح کی روایت آتی ہے فرک کی اور غسل کی، امام شافعی فرک کو مانتے ہیں اور غسل کو استحباب اور نظافت پر محمول کرتے ہیں، گویا وہ فرک کو دلیل طہارت بناتے ہیں کہ فرک کی روایت اس بات کی دلیل ہے کہ منی پاک ہے، گویا بنیاد ان کے یہاں فرک ہے، ہمارے یہاں غسل اور فرک دونوں دلیل نجاست ہے، امام شافعیؒ نجاست کے اندر مقدار معفوعنہ کے قائل نہیں ہیں یعنی نجاست کی کوئی مقدار ان کے یہاں معاف نہیں ہے، قلیل ہو یا کثیر کوئی ناپاکی معاف نہیں ہے، ہمارے نزدیک قدر درہم معفوعنہ ہے اور قدر درہم سے زیادہ معاف نہیں ہے، چوں کہ امام شافعی کا

نظریہ ہے کہ نجاست کی کوئی مقدار معاف نہیں ہے، اگر منی کو ناپاک ہم کہیں تو فرک کسی طرح جائز نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ فرک کے بعد کچھ نہ کچھ حصہ نجاست کا رہ جاتا ہے مکمل ازالہ نہیں ہوتا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر منی ناپاک ہوتو فرک کی اجازت ہی نہ ہوتی، کیوں کہ فرک سے پوری نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا ہے، قلیل مقدار باقی رہ جاتی ہے اور نجاست کی کوئی مقدار معاف نہیں ہے، لہٰذا ہم منی کو ناپاک نہیں کہہ سکتے ہیں، گویا انہوں نے اپنا ضابطہ بنالیا ہے کہ ہمارے نزدیک نجاست کی کوئی مقدار بھی معاف نہیں ہے اور حدیث کو انہوں نے اپنے اصول پر ڈھالا ہے، حالانکہ اپنے اصول کو حدیث پر ڈھالنا چاہئے، ضابطہ کو حدیث کے تابع ہونا چاہئے نہ کہ حدیث کو ضابطہ کے تابع بنانا چاہئے۔

حافظ ابن حجر کی تحقیق:

ابن حجر کے شاگرد، حافظ سخاوی کے قول کے مطابق ابن حجر احناف کے لئے شمشیر برہنہ ہیں کبھی بھی احناف کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ منی کے باب میں غسل اور فرک یہ دونوں روایت متعارض ہے اور اس تعارض کو احناف بھی آسانی سے دور کر سکتے ہیں اور شوافع بھی آسانی سے دور کر سکتے ہیں، احناف یہ تطبیق دیں گے کہ غسل کا تعلق ہے تر منی سے اور فرک کا تعلق ہے خشک منی سے، اس طرح دونوں روایت میں تطبیق ہو جائے گی، شوافع اس طرح تطبیق دیں گے کہ فرک دلیل ہے طہارت کی اور غسل دلیل ہے نظافت کی، یعنی منی پاک تو ہے؛ لیکن نظافت اس میں ہے کہ اس کو دھو لینا چاہئے، دونوں حضرات کی تطبیق بیان کر کے ابن حجر احناف کی تطبیق پر چوٹ کرتے ہیں کہ شوافع کی تطبیق اولیٰ اور بہتر ہے عقل کے اعتبار سے بھی اور نقل کی اعتبار سے بھی اور احناف کی تطبیق عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہے، اگر منی کو ناپاک مانا جائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں کہ منی پیشاب، پائخانہ، خون کی طرح ناپاک ہے تو پھر کہنا چاہئے کہ جس طرح احناف منی کے اندر فرک کی اجازت دیتے ہیں، کیا پیشاب، پائخانہ، خون کے اندر بھی فرک کی اجازت دیتے ہیں؟ اگر منی، پیشاب، پائخانہ کی طرح ناپاک ہے تو جیسے وہاں فرک کو کافی نہیں سمجھتے غسل کو ضروری قرار دیتے ہیں، اسی طرح منی کے اندر بھی فرک کو کافی نہیں سمجھنا چاہئے، یہ کیا بات ہے کہ کہیں ناپاکی میں فرک کو کافی قرار دیتے ہیں اور کہیں ناپاکی میں فرک کو کافی قرار نہیں دیتے؟

احناف کا مسلک قیاس اور نص دونوں کے خلاف ہے:

احناف کے مسلک کے مطابق قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جیسے دیگر نجاست میں فرک کافی نہیں ہے، منی میں بھی فرک کافی نہیں ہونا چاہئے، لہٰذا احناف کی تطبیق قیاس کے خلاف ہے، اسی طرح احناف کی تطبیق نقل کے بھی خلاف ہے، صحیح

ابن خزیمہ میں حضرت عائشہ کی روایت ہے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں منی کو اگر تر ہوتی تھی تو اس کو پتے سے پوچھ دیتی تھی اور خشک ہوتی تھی تو اس کو رگڑ دیتی تھی، دیکھو یہاں حضرت عائشہ تر منی کو پوچھ دیتی تھی حالانکہ احناف کہتے ہیں کہ تر منی میں پوچھنا کافی نہیں ہے، غسل ضروری ہے، معلوم ہوا کہ احناف کا نظریہ نقل کے بھی خلاف ہے، البتہ احناف یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ اگر منی پاک ہے تو پھر غسل کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب حافظ دیتے ہیں کہ غسل کی روایت نظافت کے لئے ہے یعنی منی پاک تو ہے؛ لیکن دیکھنے میں گھن معلوم ہوتی، اس لئے اس کو صاف کر دینا چاہئے جیسے بلغم پاک ہے، لیکن گھنونی چیز ہے اس لئے اس کو صاف کیا جاتا ہے، پس یہ دھونا نظافت کی وجہ سے ہے نجاست کی وجہ سے نہیں ہے۔

علامہ عینی کی تحقیق:

یہ تو حافظ کا اعتراض ہے احناف کے اوپر، ایک ہی وقت میں بخاری کی دو شرح لکھی جارہی تھی، فتح الباری اور عمدۃ القاری؛ لیکن عجیب اتفاق یہ ہے کہ حافظ کیا لکھ رہے ہیں عینی کو معلوم ہے اور عینی کیا لکھ رہے ہیں حافظ کو معلوم ہے، حافظ کے یہ اعتراضات عینی تک پہونچے، اس پر عینی جواب دیتے ہیں کہ حافظ کا یہ کہنا کہ فرک اور غسل کی روایت میں تعارض ہے، غلط ہے، دونوں روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں روایت دلیل نجاست ہے، البتہ طریقۂ تطہیر ایک غسل ہے اور ایک فرک ہے اور یہ کہنا کہ فرک میں نجاست کا کچھ حصہ رہ جاتا ہے تو فرک کی صورت میں پاکی کیسے ہوگی؟ اس کا جواب علامہ عینی یہ دیتے ہیں کہ بتاؤ کوئی کہہ سکتا ہے کہ پائخانہ پاک ہے؟ پائخانہ میں تو سب لوگ قائل ہیں کہ استنجاء بالحجر جائز ہے اور استنجاء بالحجر سے کچھ نہ کچھ ناپاکی رہ جاتی ہے تو کیا حافظ کہہ سکتے ہیں اور استنجاء بالحجر پائخانہ کے پاکی کی دلیل ہے؟ پس جیسے آپ یہ کہتے ہیں کہ استنجاء بالحجر پائخانہ کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ فرک منی کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے۔

حدیث میں آتا ہے کہ موزے میں نجاست لگ جائے تو پوچھ دو، تلوار میں نجاست لگ جائے تو پوچھ دو تو پاک ہوجائے گا کیا آپ کہہ سکتے ہیں کہ موزے اور تلوار میں نجاست کا پوچھنا نجاست کے پاک ہونے کی دلیل ہے؟ آپ یہاں یہی کہیں گے کہ نجاست تو ناپاک ہے، البتہ شریعت کے نزدیک یہ بھی طہارت کا ایک طریقہ ہے، معلوم ہوا کہ فرک دلیل طہارت نہیں، دلیل نجاست ہے، جیسے کہ استنجاء بالحجر دلیل نجاست ہے، نجاست کی کوئی مقدار معاف ہے یا نہیں؟ یہاں شوافع کی گرفت ہوتی ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ نجاست کی کوئی مقدار معاف نہیں ہے، ہم کہتے ہیں کہ پھر آپ کے نزدیک استنجاء بالحجر کیسے جائز ہے؟ جب کہ تھوڑی نجاست وہاں باقی رہ جاتی ہے، لہٰذا استنجاء بالحجر سے معلوم ہوتا ہے کہ

نجاست کا کچھ حصہ معاف ہے، اسی وجہ سے امام ترمذی کہتے ہیں کہ امام شافعی نے اس معاملے میں بڑی سختی کی ہے۔

ابن حجر کے دوسرے اعتراض کا جواب:

ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر منی ناپاک ہے جس طرح پیشاب پائخانہ ناپاک ہے تو جس طرح منی میں غسل اور فرک دونوں جائز ہے، کیا احناف پیشاب، پائخانہ میں بھی فرک کی اجازت دیتے ہیں؟ جب پیشاب، پائخانہ کے ناپاک ہونے کیوجہ سے اس میں فرک کی اجازت نہیں ہے، اسی طرح منی کے ناپاک ہونے کی وجہ سے اس میں بھی فرک کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، آخر دونوں کی ناپاکی میں فرق کیوں؟ علامہ عینی کہتے ہیں کہ اصول یہ ہے کہ اگر قیاس کے خلاف روایت آجائے تو قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے، روایت پر عمل کیا جاتا ہے، خون اور پیشاب اور پائخانہ کے بارے میں کہیں فرک کی روایت نہیں آئی ہے، لیکن منی کے بارے خلافِ قیاس فرک کی روایت آئی ہے، اس لئے ہم مجبور ہیں یہ کہنے پر کہ منی میں فرک کافی ہے، اگر پیشاب، پائخانہ کے سلسلے میں فرک کی روایت آتی تو وہاں بھی ہم اس کے قائل ہوجاتے اور اگر منی میں بھی فرک کی روایت نہ ہوتی تو ہم یہاں بھی اس کے قائل نہ ہوتے، کیوں کہ یہاں بھی قیاس کا تقاضہ یہی ہے؛ لیکن خلاف قیاس منی میں فرک کی روایت آگئی اس لئے ہم نے قیاس کو چھوڑ کر روایت پر عمل کرلیا ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب:

حافظ نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ میں تو تر منی کو بھی پونچھنے کا حکم دیا گیا ہے، اس کا جواب علامہ ترکمانی نے دیا ہے کہ ابن خزیمہ کی حدیث میں دو خرابی ہے، ایک خرابی یہ ہے کہ راوی اس میں عکرمہ بن عمار ہیں، امام بخاری، یحییٰ بن سعید قطان اور امام احمد نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور احکام کی روایت میں ضعیف حدیث سے استدلال درست نہیں ہے، دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں ایک راوی عبداللہ بن عبیداللہ ہے اس کا سماع حضرت عائشہ سے ثابت نہیں ہے، لہٰذا سند میں بھی انقطاع ہے، گویا ابن خزیمہ کی یہ روایت متکلم فیہ اور ضعیف ہے۔

غسل طہارت کے لئے ہے یا نظافت کے لئے:

حافظ نے ایک بات یہ کہی ہے کہ غسل یہ نظافت کے لئے ہے؛ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ نظافت کے لئے نہیں طہارت کے لئے ہے، اس لئے کہ روایت میں منی کو دھونے کے سلسلے میں امر کا صیغہ آیا ہے، حضرت عمر کی روایت ہے کہ انہوں نے حضور سے پوچھا یا رسول اللہ اگر مجھے رات میں جنابت لاحق ہوجائے تو کیا میں جنابت کی حالت میں سوسکتا

ہوں؟ تو آپ نے فرمایا: ہاں سو سکتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ اپنے اعضاء تناسل کو دھولیں، واغسل ذكرك (١) اور واغسل امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے پس امر کا صیغہ بتا رہا ہے کہ دھونا ضروری ہے، آپ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ نظافت کے لئے ہے استحباب کے لئے ہے۔

آخری بات:

ہم شوافع سے پوچھتے ہیں اگر منی پاک ہے تو کوئی ایک روایت ایسی پیش کردو کہ حضور نے زندگی میں کبھی منی والے کپڑے میں بغیر دھوئے یا بغیر رگڑے آپ نے نماز پڑھی ہو، حالانکہ حضرت عائشہ کا بیان ہے کہ میں ہمیشہ آپ ﷺ کے منی والے کپڑے کو دھوتی تھی یا رگڑتی تھی (٢) تب آپ ﷺ نماز کے لئے تشریف لے جاتے تھے، معلوم ہوا کبھی بھی آپ نے منی والے کپڑے میں نماز نہیں پڑھی ہے۔

منی کی پاکی کے سلسلے میں شوافع کی لن ترانی:

شوافع منی کی پاکی کے سلسلے میں عجیب مہمل مہمل باتیں کرتے ہیں، ان مہمل باتوں کے سلسلے میں علامہ نووی کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے منی کے پاک ہونے کے سلسلے میں ایسی ایسی باتیں ذکر کی ہیں کہ اس میں لگنا اپنے وقت کو ضائع کرنا سمجھتا ہوں اور اس کے بارے میں کچھ لکھنا اپنے کاغذ کو خراب کرنے کے ہم معنی ہے، منی کی پاکی کے سلسلے میں شوافع نہیں خود امام شافعی کتاب الام میں لکھتے ہیں کہ منی پاک ہے، اس لئے کہ یہ منی انبیاء کی اصل ہے، اسی منی سے انبیاء کی پیدائش ہوئی، اب اگر آپ کہیں کہ منی ناپاک ہے تو کتنی بڑی گستاخی ہوگی کہ انبیاء کی اصل ناپاک ہے، کہا جاتا ہے کہ انسان، فرشتے اور جنات سے افضل ہے بڑی ناانصافی کی بات ہے کہ مفضول جنات اور فرشتہ کی اصل نار اور نور پاک ہو اور افضل انسان کی اصل منی ناپاک ہو۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

ہم امام شافعی سے پوچھتے ہیں اگر یہی بات ہے تو منی کو کیوں دیکھتے ہیں، منی کی اصل تو خون ہے، خون سے ہی

(١) السنن الكبرى للنسائي باب ذكر اختلاف الناقلين، رقم الحديث:٩٠٠٦

(٢) بعض روایت میں ہے کہ دھوتی تھی اور بعض روایت میں ہے کہ رگڑتی تھی، عن عائشة قالت كنت افركه من ثوب رسول الله ﷺ ثم يصلى فيه شرح معاني الآثار باب حكم المني هل هو طاهر أم نجس، رقم الحديث:٢٨٦، وعن عائشة قالت كنت اغسل المني من ثوب رسول الله ﷺ ثم يخرج إلى الصلاة وأثر الغسل فيه بقع الماء شرح صحيح البخاري لابن بطال باب إذا غسل الجنابة، رقم الحديث:٨٩

منی بنتی ہے تو کہنا چاہئے کہ انبیاء کی اصل خون ہے تو کیا آپ خون کو پاک کہتے ہیں؟ امام شافعی فرماتے ہیں کہ نہیں ہم خون کو پاک نہیں کہتے تو جب منی کو ناپاک کہنے میں انبیاء کی توہین ہوتی ہے تو جو منی کی اصل ہے اس کو ناپاک کہنے میں تو انبیاء کی اور توہین ہوگی، لہٰذا آپ کو خون کے بارے میں بھی کہنا چاہئے کہ وہ پاک ہے، دوسری بات چلئے ہم مان گئے کہ انبیاء علیہم السلام کی وجہ سے منی کو پاک کہتے ہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ منی رحم مادر میں جاتی ہے اور وہاں جانے کے بعد اب وہ خون بن جاتی ہے اب وہ پاک ہے یا ناپاک ہے، وہ کہتے ہیں کہ وہ ناپاک ہوگیا، تو ہم کہتے ہیں کہ انبیاء کی اصل تو یہ بھی ہے اس منی سے خون بنا تو ناپاک ہے، تو اگر منی کو ناپاک کہنا انبیاء کی توہین ہے تو جو منی رحم مادر میں جا کر خون بنا اس کو بھی ناپاک کہنا انبیاء کی توہین کی ہے، جب رحم مادر میں بچہ تیار ہوجاتا ہے تو حیض کا خون اس کی خوراک بنتی ہے، حیض کا خون تمام لوگوں کے نزدیک ناپاک ہے، منی کو ناپاک کہنے میں انبیاء کی توہین ہوتی ہے تو حیض کا خون جو انبیاء کی خوراک ہے اس کو ناپاک کہنے میں انبیاء کی توہین نہیں ہو رہی ہے؟

منی کی ناپاکی پر قرآن سے دلیل:

بعض حضرات نے هو الذي خلق من الماء بشرا (۱) سے منی کی پاکی پر استدلال کیا ہے، اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے منی کو پانی سے تشبیہ دیا ہے اور پانی پاک ہے، لہٰذا منی بھی پاک ہے، لیکن احناف کہتے ہیں قرآن میں ہے والله خلق كل دابة من ماء (۲) اللہ نے دابہ کی پیدائش پانی سے کیا ہے، کیا شوافع اس کے قائل ہیں کہ دابہ کی پیدائش پاک چیز سے ہوئی ہے، اسی طرح قرآن میں ہے: من ماء مهين (۳) ہم نے انسان کو ذلیل پانی سے پیدا کیا ہے، بتاؤ کیا پاک چیز کو ذلیل کہا جائے گا؟ یہ ذلت سے اس کی ناپاکی کی طرف اشارہ ہے، پاکی کی طرف نہیں ہے۔

تشریع اور تکوین میں فرق:

تخلیق کا تعلق تکوینیات سے ہے اور کسی چیز کا پاک وناپاک ہونا اس کا تعلق تشریعیات سے ہے، تکوین اور تشریع دونوں الگ الگ چیز ہے، مثال کے طور پر کسی معصوم بچے کو قتل کرنا حرام ہے، یہ تشریع ہے: لیکن حضرت خضر نے ایک معصوم بچے کو قتل کر دیا تھا اب کوئی کہنے لگے کہ حضرت خضر نے ایک معصوم بچے کو قتل کیا، اس لئے ہم بھی معصوم بچے کو قتل کریں گے تو اس سے کہا جائے گا کہ معصوم بچے کا قتل کرنا یہ تکوینیات سے متعلق ہے، اللہ تعالیٰ نے ایک خاص بچے کے بارے میں ان کو وحی بھیجی کہ اگر یہ زندہ رہا تو آگے چل کر کافر بنے گا اور اپنے ماں باپ کو بھی کافر بنائے گا، اس لئے اس کو قتل کر دو، اسی

(۱) الفرقان:٥٤ (۲) النور:٤٥ (۳) السجدة:٨

لئے انہوں نے کہا تھا ما فعلته عن أمري میں نے اپنی طرف سے کچھ نہیں کیا ہے جو کچھ کیا ہے اللہ کے حکم سے کیا ہے، پس منی کا ناپاک ہونا یہ تشریع سے متعلق ہے اور منی سے انسان کا پیدا ہونا یہ تکوین سے متعلق ہے، دونوں کو ایک دوسرے سے جوڑ نا غلط ہے دونوں میں بڑا فرق ہے۔

منی کے ناپاک ہونے کے دلائل:

(۱) صحیحین کی روایت سلیمان بن یسار سے ہے: کہتے ہیں کہ میں نے عائشہ صدیقہؓ سے منی کے بارے میں دریافت کیا حضرت عائشہ نے فرمایا کنت أغسل المني من ثوب رسول الله ﷺ ثم يخرج إلى الصلاة وأثر الغسل فيه بقع الماء(۱) یہاں غسل کا لفظ ہے۔

(۲) بخاری و مسلم کی روایت حضرت میمونہ سے ہے کہ آں حضور ﷺ غسل جنابت میں اپنی شرم گاہ کو دھوتے تھے اور پھر ہاتھ کو مٹی سے مانجھتے تھے(۲) مٹی سے مانجھنا یعنی طہارت میں مبالغہ کرنا بظاہر منی کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے، علامہ شوق نیموی نے آثار السنن میں اس روایت سے منی کی نجاست پر استدلال کیا ہے۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ میرے والد نے آنحضور سے پوچھا کہ کبھی میں رات میں جنبی ہو جاتا ہوں کیا حالت جنابت میں سو سکتا ہوں، آپ نے فرمایا: توضأ واغسل ذكرك ثم نم وضو کرو، شرم گاہ کو دھوؤ پھر سو جاؤ، یہاں بھی واغسل ذكرك امر کا صیغہ ہے۔

(۴) موطا امام مالک میں روایت ہے کہ حضرت معاویہ نے ام المؤمنین حضرت ام حبیبہ سے دریافت کیا کہ حضور ﷺ جس کپڑے کو پہن کر جماع کرتے تھے کیا اسی کپڑے میں نماز بھی پڑھ لیا کرتے تھے؟ حضرت ام حبیبہ نے فرمایا ہاں، جب کہ اس پر نجاست نہیں ہوتی تھی، تب آپ نماز پڑھتے تھے اور اگر نجاست ہوتی تھی تو بغیر دھوئے ہوئے نماز نہیں پڑھتے تھے۔(۳)

(۵) ابن مندہ، طحاوی، مسند بزاز، بیہقی، دارقطنی کی روایت ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں: كنت أفرك المني

---

(۱) شرح البخاري لابن بطال باب إذا غسل الجنابة، رقم الحديث:۸۹

(۲) عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت لرسول الله ﷺ ماءً يغتسل به فافرغ على يديه فغسلهما مرتين مرتين أو ثلاثا ثم افرغ بيمينه على شماله وغسل مذاكيره ثم دلك يده بالأرض ثم مضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه وغسل رأسه ثلاثا ثم افرغ على جسده ثم تنحى من مقامه فغسل قدميه صحيح الخباري، باب تفريق الغسل والوضوء، رقم الحديث:٢٥٦

(۳) عن معاوية أنه سئل أخته أم حبيبة زوج النبي ﷺ كان رسول الله ﷺ يصلى في الثوب الذي يجامع فيه قالت نعم إذا لم يرى فيه أذى سنن ابن ماجة باب الصلاة في الثوب الذي يجامع فيه، رقم الحديث:٥٤٠

من ثوب رسول الله إذا كان يابسا و أغسله إذا كان رطبا (۱) ان تمام روایت سے منی کا ناپاک ہونا معلوم ہوتا ہے۔

آثار صحابہ سے استدلال:

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر کا قول ہے منی تر ہوتو دھوڈالو خشک ہوتو رگڑ دواور اگر نظر نہ آوے تو پانی کی چھینٹ ماردو، معلوم ہوا کہ دھونا ضروری ہے۔(۲)

(۲) طحاوی میں حضرت عائشہ کا قول ہے اگر منی کو تم دیکھ رہے ہوتو دھوڈالواور اگر نظر نہ آئے تو پانی کی چھینٹ مارو۔(۳)

(۳) حضرت ابو ہریرہ کا فتویٰ ہے منی جس حصہ پر دکھائی دے اس حصہ کو دھولواور اگر نظر نہ آئے تو پورے کپڑے کو دھولو(۴) اسی طرح حضرت جابر اور حضرت انس سے بھی منی لگے ہوئے کپڑے کو دھونے کا حکم منقول ہے، گویا پانچ صحابہ کے فتاویٰ اور پانچ مرفوع حدیث سے امام صاحب کی تائید ہورہی ہے۔

باب کی توجیہ:

ھمام بن حارث کی روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عائشہ کے یہاں مہمان ہوا، حضرت عائشہ نے ان کو اوڑھنے کے لئے زرد رنگ کی چادر دی، اتفاق سے ان کو احتلام ہوگیا، انہوں نے حیاء کی وجہ سے برا سمجھا کہ جس چادر میں داغ ہو اس کو حضرت عائشہ کے پاس اس طرح بھیج دیا جائے اس لئے انہوں نے دھبہ کو دھودیا، دھونے کی وجہ سے چادر کا رنگ گرگیا اور دیکھنے میں خراب معلوم ہونے لگا، اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا میرے چادر کو خراب کیوں کیا؟ اگر اس میں منی وغیرہ کچھ لگ گئی تھی تو رگڑ دینا کافی تھا دھونے کی ضرورت نہیں تھی اور دلیل پیش کی کہ بسا اوقات میں نبی ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ دیتی تھی اس سے امام ترمذی استدلال کرنا چاہتے ہیں کہ منی پاک ہے اگر ناپاک ہوتی تو فرک سے کام نہیں چلتا،

---

(۱) سنن دارقطني باب ماورد في طهارة المني، رقم الحديث:٤٤٩

(۲) عن خالد بن أبي عزة قال سئل رجل عمر بن الخطاب فقال إني احتلمت على طنفسة فقال إن كان رطبا فاغسله وإن كان يابسا فاحككه وإن خفي عليك فارششه، مصنف ابن أبي شيبة باب من قال يجزئك أن تفركه من ثوب، رقم الحديث:٩٢٨

(۳) عن عائشة أنها قالت في المني إذا أصاب الثوب إذا رأيته فاغسله وإن لم تره فانضحه، طحاوي باب حكم المني هل هو طاهر أم نجس، رقم الحديث:١٥٩

(۴) شرح معاني الآثار، باب حكم المني، رقم الحديث:٢٩٧

حالانکہ یہ استدلال ان کا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ فرک بھی دلیل نجاست ہے اور فرک شریعت میں تطہیر کا ایک طریقہ ہے۔

قوله ضاف عائشة ضيف: ضیف ایک مبہم غیر متعین مہمان ہیں؛ لیکن ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ضیف سے مراد خود ہمام بن حارث کی ذات ہے(۱) گویا وہ اپنے آپ کو غائب سے تعبیر کر رہے ہیں کہنا چاہئے کہ حضرت عائشہ کے یہاں میں ہی مہمان ہوا۔

مسلم کی روایت:

مسلم کی دو روایت ہے: ایک روایت میں ہے رجل مبهم کہ حضرت عائشہ کے یہاں ایک مبہم آدمی مہمان ہوئے (۲) دوسری روایت ہے کہ حضرت عائشہ کے مہمان عبداللہ بن شہاب خولانی بنے (۳) اب یہ رجل مبہم یا تو ہمام بن حارث ہیں جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے اسی طرح ترمذی کی روایت میں ضیف سے مراد ہمام بن حارث ہیں، گویا دو مہمان ہو گئے ایک ہمام بن حارث اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی یہ دونوں حضرت عائشہ کے مہمان بنے۔

قوله هكذا روى عن منصور: جس طرح اعمش نے ابراہیم نخعی سے فرک والی روایت نقل کی ہے اسی طرح منصور بن معتمر بھی ابراہیم نخعی سے نقل کرتے ہیں، لہٰذا منصور، اعمش کے متابع ہو گئے۔

قوله روى أبو معشر هذا الحديث: ابو معشر نے بھی اس حدیث کو ابراہیم نخعی سے روایت کیا ہے، یہ ابراہیم نخعی کے تیسرے شاگرد ہیں جو ابراہیم سے وہ اسود سے اور وہ حضرت عائشہ سے نقل کرتے ہیں، آگے امام ترمذی کہتے ہیں کہ اعمش کی حدیث اصح ہے یعنی ابو معشر کی حدیث غیر اصح ہے، اس لئے وہ قابل قبول نہیں ہے، کاش امام ترمذی ابو معشر کی روایت کے الفاظ نقل کر دیتے تو ہم بھی دیکھتے کہ ان کی روایت میں کیا خرابی ہے؟ لیکن ان کی روایت کے بارے میں امام ترمذی نے کچھ بھی نقل نہیں کیا ہے، ہمیں غور کرنا چاہئے کہ آخر کیا وجہ ہے کہ امام ترمذی ان سے ناراض ہیں، امام مسلم ابو معشر کی روایت کے الفاظ نقل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے فرمایا يجزئك إذا رأيت أن تغسل مكانه اگر تم کپڑے میں منی کا اثر دیکھتے تو اس کی جگہ کو دھو دیتے، یہاں دیکھو ابو معشر کی روایت میں غسل کا ذکر ہے، اسی وجہ سے امام ترمذی ان سے ناراض ہیں، ہم پوچھتے ہیں ابو معشر کی حدیث کو غیر اصح کہنے کی کیا وجہ ہے؟ کیا ابو معشر ضعیف راوی ہیں؟

---

(۱) سنن أبي داؤد، باب المنبي يصيب الثوب، رقم الحديث:۳۷۱

(۲) عن الأسود أن رجلا نزل بعائشة الخ صحيح المسلم، باب حكم المني، رقم الحديث:۱۰۵

(۳) عن عبد الله بن شهاب الخولاني قال كنت نازلا على عائشة فاحتلمت في ثوبي الخ صحيح المسلم، باب حكم المني، رقم الحديث:۱۰۹

اس کی تو کوئی جرأت نہیں کرسکتا ہے کیوں کہ ابومعشر بخاری ومسلم کے راوی ہیں پھر ابومعشر کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل کا اتفاق ہے کہ وہ ثقہ راوی ہیں، پھران کی روایت غیر اصح کیوں ہے؟ ایک تو امام ترمذی کی یہ جرح جرح مبہم ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں، دوسری بات ابومعشر کے تین متابع امام مسلم نے ذکر کئے ہیں، ایک متابع منصور ہیں دوسرے متابع مغیرہ ہیں، تیسرے واصل الاحدب ہیں، ان تینوں سے ابومعشر کی طرح غسل کا لفظ ذکر کیا گیا ہے، چوتھا متابع امام ابوداؤد نے ذکر کیا ہے حماد بن ابی سلیمان جو امام ابوحنیفہ کے استاذ ہیں وہ بھی ابومعشر کے متابع ہیں، گویا ابومعشر کے چار متابع ہیں، پس امام ترمذی کا یہ کہنا کتنا حقیقت اور واقع کے خلاف ہے کہ اعمش کی حدیث اصح اور ابومعشر کی حدیث غیر اصح ہے، اگر امام ترمذی منصور کی متابعت کی وجہ سے اعمش کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں تو یہاں ابومعشر کے چار متابع ہیں، لہٰذا اصح ابومعشر کی روایت کو ہونا چاہئے نہ کہ اعمش کی روایت کو۔

تیسری بات: ہمیں معنی پر بھی غور کرنا چاہئے، معنی کے اعتبار سے اعمش اور ابومعشر کی روایت میں کوئی تضاد نہیں ہے، اس لئے کہ ابھی ہم نے واضح کیا کہ حضرت عائشہ کے پاس دو مہمان آئے تھے، ایک ھمام بن حارث، اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی، ہم دونوں روایت میں تطبیق دے سکتے ہیں کہ ایک مہمان کو حضرت عائشہ نے کہا ان تفرکه کہ تم منی کو کھرچ دیتے، دوسرے مہمان کو ہدایت کی کہ منی کی جگہ کو دھو لیتے، لہٰذا دونوں روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے دو واقعہ ہے اور دو الگ الگ زمانہ میں پیش آیا، ایک کو فرک کی ہدایت دی اور ایک کو غسل کی ہدایت دی، لہٰذا معنی کے اعتبار سے بھی امام ترمذی کا اعمش کی روایت کو اصح کہنا زبردستی ہے۔

قوله حديث عائشة: حضرت عائشہ کی حدیث کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی یہ روایت امام ترمذی کے مذہب کے خلاف پڑ رہی ہے، اس لئے تاویل کر رہے ہیں کہ یہ روایت حدیث فرک کے معارض نہیں ہے، کیوں کہ فرک سے بھی کام چل جاتا ہے، البتہ غسل کرنا مستحب ہے، تاکہ غسل کی وجہ سے داغ دھبہ کا مکمل ازالہ ہو جائے، لیکن ہم کہتے ہیں اگر غسل صرف مستحب ہے تو زندگی میں ایک مرتبہ آپ ضرور دھونا چھوڑ دیتے؛ لیکن یہاں غسل یا فرک پر مواظبت ہے اس کو مستحب کیسے کہا جا سکتا ہے؟ مواظبت تو وجوب کی دلیل ہے۔

قوله قال ابن عباس: امام ترمذی نے اپنے مسلک کی تائید کے لئے عبداللہ بن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ ابن عباس فرماتے ہیں کہ منی بمنزلہ مخاط یعنی بلغم کے ہے اور بلغم پاک ہے، اس لئے منی بھی پاک ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ تشبیہ کے اندر من کل الوجوہ مشابہت ضروری نہیں ہے کسی ایک جز میں بھی مشابہت ہو تو تشبیہ دینا کافی ہے، چنانچہ زید

کالاسد بولتے ہیں اس بنیاد پر کہ شجاعت میں مشابہت ہے چاہے دیگر چیزوں میں مشابہت پائی جائے یا نہ پائی جائے، یہاں منی کو بلغم کی طرح کہا گیا ہے اس میں بلغم کے ہر ہر جز میں مشابہت ضروری نہیں ہے بلکہ یہاں منی کو بمنزله المخاط کہا گیا ہے، محض چکناہٹ کے اعتبار سے پاک ہونے کے اعتبار سے نہیں یا یہ کہ یہ مخاط کے مشابہ ہے گھنونا ہونے کے اعتبار سے جس طرح بلغم گھنونی چیز ہے اسی طرح منی بھی گھنونی چیز ہے، عبداللہ بن عباس پاکی کے اعتبار سے تشبیہ نہیں دے رہے ہیں اس لئے کہ آگے فرماتے ہیں فامطه عنك کہ منی کو ہرگز باقی نہ رکھنا اس کو نکال دو یہ امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے اگر یہ پاک چیز ہے تو اس کو صاف کرنے کے لئے اتنی تاکید کی کیا ضرورت تھی؟

شوافع کی دلیل:

دارقطنی کی روایت ہے ابن عباس سے کہ حضور سے منی کے بارے میں پوچھا گیا کہ اگر کپڑے میں لگ جائے تو کیا کرنا چاہئے تو آپ نے فرمایا کہ منی تو بمنزلہ لعاب اور بلغم ہے اس کو کسی پتہ یا گھاس سے صاف کر لینا چاہئے (۱) شوافع کہتے ہیں اگر منی ناپاک ہوتی تو آپ پوچھنے کا حکم نہ دیتے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ دارقطنی کی اس روایت پر کلام کیا گیا ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صحیح نہیں ہے، بلکہ موقوفاً صحیح ہے اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام ترمذی نے اس کو ابن عباس کے مقولہ کے طور پر ذکر کیا ہے اور ابن عباس کا یہ مقولہ ہمارے خلاف حجت نہیں ہے اس لئے کہ صحابہ کا مقولہ اس وقت معتبر ہے جب کہ وہ مرفوع حدیث کے خلاف نہ ہو اور ابن عباس کا قول پانچ مرفوع روایت اور پانچ آثار صحابہ کے خلاف ہے۔

(۸۶) باب في الجُنُبِ يَنَامُ قبلَ أن يَغْتَسِلَ

(۱۲۱) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، نَا أبو بَكْرِ بنُ عَيَّاشٍ، عن الأعْمَشِ، عن أبي إسْحَاقَ، عن الأسْوَدِ، عن عائشةَ، قالتْ: كانَ النبيُّ ﷺ يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ، ولَا يَمَسُّ مَاءً.

حدثنا هَنَّادٌ، نَا وَكِيْعٌ عن سفيانَ عن أبي إسحاق نَحْوَه.

قال أبو عيسٰى: وهٰذا قولُ سَعِيْدِ بنِ المُسَيِّبِ وَغَيْرِهِ.

وقَدْ رَوىٰ غَيْرُ وَاحِدٍ عن الأَسْوَدِ، عن عائشةَ، عن النبيﷺ أَنَّهُ كَانَ يَتَوَضَّأُ قَبْلَ أَنْ يَنَامَ. وهٰذا أَصَحُّ مِن حَدِيثِ أبي إسحاق عنِ الأَسْوَدِ.

(۱) نيل الأوطار، باب ما جاء في المني، رقم الحديث:۴۲

وقَـدْ رَوىٰ عـن أبي إسْحَاق هٰذا الحديثَ شُعْبَةُ والثَّورِيُّ وغَيْرُ وَاحِدٍ، وَيَرَوْنَ أَنَّ هٰذا غَلَطٌ مِنْ أَبِي إسحاقَ.

جنبی کے لئے غسل کئے بغیر سونے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۱۲۱) حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ جنابت کی حالت میں سوتے تھے اور پانی کو بالکل ہاتھ نہیں لگاتے تھے۔

یہ اعمش کی روایت ہے، ابواسحاق سے اور سفیان ثوری ان کے متابع ہیں وہ بھی ابواسحاق سے اسی طرح روایت کرتے ہیں امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ سعید بن المسیب وغیرہ کا قول ہے اور متعدد حضرات نے اسود سے یہ حدیث روایت کی ہے وہ حضرت عائشہ سے وہ نبی ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپ سونے سے پہلے وضو کیا کرتے تھے اور یہ روایت ابوا سحاق کی روایت سے اصح ہے اور ابواسحاق سے یہ حدیث شعبہ اور ثوری اور ان کے علاوہ بھی رواۃ روایت کرتے ہیں اور ان سب کا خیال ہے کہ یہ ابواسحاق کی غلطی ہے

تشریح: یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ جنبی غسل کے بغیر سوسکتا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وضو کے بغیر سوسکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں وضو کرنا مستحب ہے وضو کے بغیر بھی سوسکتا ہے، صرف ابن حبیب مالکی اور داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ وضو کرنا ضروری ہے۔

داؤد کی ظاہری کی دلیل:

داؤد ظاہری ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں وضو کا ذکر ہے جیسے صحیحین کی روایت ہے کہ حضرت عمر نے سوال کیا یا رسول اللہ میں جنابت کی حالت میں سوسکتا ہوں تو آپ نے فرمایا توضأ واغسل ذكر ثم نم (۱) یہاں تـوضـأ امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اگلے باب میں روایت ہے آپ نے ارشاد فرمایا نـعـم إذا تـوضـأ گویا آپ نے سونے کے لئے وضو کی شرط لگادی، جمہور ان دونوں روایت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ توضأ میں امر استحباب کے لئے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ بیت الخلاء سے باہر تشریف لائے تو کسی نے وضو کے لئے پانی پیش کیا تو آپ نے فرمایا مجھے نماز کے لئے وضو کا حکم ملا ہے نماز کے علاوہ وقت کے لئے ضروری نہیں سونا یہ بھی نماز نہیں ہے

(۱) صحيح البخاري، باب الجنب يتوضأ ثم ينام، رقم الحديث: ۲۹۰

اس لئے اس کے لئے وضو کیسے ضروری ہوگا؟ حضرت عمر کی دوسری روایت کا جواب یہ ہے کہ ابن حبان میں یہی روایت ہے اس میں إن شاء کا لفظ ہے اگر واجب ہوتا تو إن شاء کا لفظ نہ بولا جاتا۔

جمہور کی دلیل:

باب کی روایت جمہور کا مستدل ہے کہ آپ جنبی ہوتے اور سوجاتے تھے اور بالکل پانی نہیں چھوتے تھے و لا یمس ماءً نکرہ ہے اور تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عموم کا فائدہ دے رہا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ جنبی ہوتے اور پانی کا بالکل استعمال نہیں کرتے تھے نہ وضو کرتے تھے نہ غسل کرتے تھے۔

قولہ عن عائشة: امام ترمذی حضرت عائشہ کی دوسری روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ سونے سے پہلے وضو کرتے تھے دیکھو پہلی روایت میں ہے کہ بالکل پانی کو ہاتھ نہیں لگاتے تھے نہ وضو کرتے تھے اور نہ غسل کرتے تھے اور اس روایت میں ہے کہ وضو کرتے تھے گویا دونوں روایت میں تعارض ہوگیا، امام ترمذی نے ترجیح کی صورت یہ نکالی کہ یہ روایت ابواسحاق کی روایت سے زیادہ صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ابواسحاق سے شعبہ، ثوری وغیرہ اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور وہ سب حضرات کہتے ہیں کہ لا یمس ماءً یہ ابواسحاق کی غلطی ہے، ابن منذر نے تو یہاں تک ذکر کیا ہے کہ ابواسحاق کی روایت کے غلط ہونے پر محدثین کا اجماع ہے، لیکن اجماع کا دعویٰ غلط ہے، امام بیہقی اور دارقطنی نے اس روایت کو صحیح مانا ہے البتہ امام احمد نے بھی اس روایت کو غلط قرار دیا ہے۔

امام ابوداؤد نے بھی ابواسحاق کی اس روایت کو وہم سے تعبیر کیا ہے، امام مسلم نے ابواسحاق کی اس روایت کو ذکر کیا ہے؛ لیکن اس میں لا یمس ماء نہیں ہے۔

لا یمس ماء کی تحقیق:

امام احمد اور امام ابوداؤد نے لا یمس ماء کے اضافہ کو ابواسحاق کی غلطی قرار دیا ہے اور شعبہ، ثوری جو ابواسحاق کے شاگرد ہیں وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ ابواسحاق کی غلطی ہے یعنی یہ غلطی ابواسحاق کی ہی ہے انکے کسی شاگرد کی غلطی نہیں ہے، ان حضرات نے غلطی کا دعویٰ تو کیا ہے؛ لیکن اس کی کوئی دلیل بیان نہیں کی ہے، گویا یہ جرح مبہم ہے اور جرح مبہم کا کوئی اعتبار نہیں، غالبًا ان حضرات کے نزدیک وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ لا یمس ماء میں ماء نکرہ ہے تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عموم کا فائدہ دے رہا ہے اور مطلب یہ ہوا کہ حضور پانی کو ہاتھ لگاتے ہی نہیں تھے اس معنی کے اعتبار سے غسل اور وضو دونوں کی نفی ہوگئی کہ بغیر وضو اور بغیر غسل کئے جنابت کی حالت میں ہی سوجاتے تھے، حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ جنبی کو چاہئے کہ

وضوکر کے سوئے جیسا کہ حضور نے حضرت عمر سے فرمایا تھا توضأ واغسل ذکرك ثم نم اور حضور کی عادت مبارکہ بھی یہی تھی کہ غسل یا وضو کر کے سوتے تھے جب یہ آپ کی عادت تھی تو ابواسحاق کا مس ماء کی بالکل نفی کرنا جس میں وضو کی بھی نفی ہے یہ بالکل کھلا ہوا تعارض ہے، ہوسکتا ہے کہ اسی وجہ سے ان حضرات نے لا یمس ماء کو ابواسحاق کی غلطی قرار دیا ہو، لیکن اگر یہی بنیاد ہے تو ہمیں غور کرنا ہے کہ کیا ان حضرات کے نزدیک یہ بنیاد صحیح ہے؟ ان حضرات کا یہ کہنا کہ حضور وضو فرما کر سوتے تھے کیا یہ آپ کی دائمی عادت تھی؟ جب کہ حدیث میں دوام کی کوئی تصریح نہیں ہے، مطلق ہے کہ حضور وضو فرما کر سوتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کر کے سونا یہ آپ کی دائمی عادت نہیں تھی، اگر یہ آپ کی دائمی عادت ہوتی تو وضو کر کے سونا واجب ہوتا، حالانکہ جمہور وجوب کے قائل نہیں ہیں، غور کیا جائے تو دونوں روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیوں یتوضأ اور ولا یمس ماء دونوں قضیہ مطلقہ ہے دائمہ نہیں، اب مطلب یہ ہوگا کہ نہ تو ہمیشہ وضو کر کے سوتے تھے اور نہ بغیر وضو کے سوتے تھے، بلکہ کبھی بغیر وضو کے سوتے تھے اور کبھی وضو کر کے سوتے تھے اور جہاں کان یتوضأ ہے وہاں کان استمرار پر دلالت نہیں کرتا ہے کیوں کہ کان جب مضارع پر داخل ہو تو وہ وجود فعل کو بتلاتا ہے الا یہ کہ استمرار کا کوئی قرینہ ہو، علامہ نووی نے یہی تحقیق کی ہے۔

اور حدیث سے بھی یہی تحقیق سمجھ میں آتی ہے حدیث میں ہے: كنت أطيب رسول الله لحله ولحرمه بأطيب ما أجد (۱) یہاں کان کا لفظ ہے، حالانکہ حضور نے ایک بار حج کیا ہے، معلوم ہوا کہ کسی فعل کا صدور ایک بار ہو تو اس کے لئے کان کا لفظ استعمال کیا جاسکتا ہے، تو اب وضو کا تعلق ایک زمانہ سے کر واور لا یمس ماءً کا تعلق دوسرے زمانے سے کر دو تو تعارض کا کوئی سوال نہیں رہتا ہے۔

لا یمس ماءً میں ماء سے مراد ماء غسل ہے اور مطلب یہ ہے کہ آپ غسل کے لئے پانی چھوتے نہیں تھے تو یہاں صرف غسل کی نفی ہے وضو کی نفی نہیں ہے، اب سوال ہوگا کہ ماء نکرہ تحت النفی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثریہ ہے اور یہاں قاعدہ کے خلاف پایا گیا ہے۔

کان یتوضأ کو استحباب پر محمول کر دیا جائے اور لا یمس ماء کو بیان جواز پر محمول کر دیا جائے جب دونوں روایت میں تطبیق کی آسان شکل موجود ہے تو ابواسحاق کی روایت کو غلط ٹھہرانے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی جب کہ حضرات محدثین کی یہ جرح، جرح مبہم ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ بات پہلے آچکی ہے حدیث کے معنی کو فقہاء زیادہ بہتر جانتے

(۱) صحیح مسلم، باب ما تصح به رواية الرواة، رقم الحديث: وباب الطيب للمحر ۳۳-۱۱۸۹

ہیں اور الفاظ وسند کو محدثین زیادہ جانتے ہیں، محدثین کو دونوں روایت میں تعارض نظر آیا اس لئے انہوں ایک روایت کو غلط قرار دیا؛ لیکن فقہاء نے دونوں میں تطبیق دے کر دونوں روایت کو معمول بہا بنا دیا۔

ذرا غور کرو کتنی بے انصافی ہے کہ جمہور وضو کو مستحب کہتے ہیں اب اگر نبی ﷺ کا دائمی عمل وضو کرنے کا ہوتا تو مواظبت وجوب کی دلیل ہے تو ان کو وجوب کا حکم لگانا چاہئے، پھر ہم جمہور سے کہتے ہیں کہ استحباب کی دلیل کیا ہے تو وہ یہی لا یمس ماء کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ ابواسحاق کی حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور بغیر وضو کے بھی سو جاتے تھے، آپ کا کبھی بغیر وضو کے سو جانا یہی تو دلیل استحباب ہے تو کتنی صاف بات ابواسحاق کی ہے اور اس کو یہ حضرات غلط قرار دے رہے ہیں، اگر ابواسحاق کی اس روایت کو غلط مانا جائے تو پھر جمہور کے پاس استحباب کی کوئی دلیل نہیں رہ جائے گی، لہٰذا ان حضرات کا لا یمس ماء کو یتوضأ والی روایت کے معارض قرار دے کر اس کو غلط سمجھنا درست نہیں ہے۔

علامہ کشمیری کی تحقیق

علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ تمام روایات کا تفصیلی جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر آپ ﷺ کو شروع رات میں جنابت لاحق ہوتی تو آپ غسل یا وضو کر کے سوتے تھے چوں کہ غسل کا زمانہ بعید ہوتا تھا اور اگر جنابت آخری رات میں پیش آتی تو بغیر وضو کے سو جاتے تھے، معلوم ہوا کہ کبھی آپ وضو کر کے سوتے تھے اور کبھی بغیر وضو کے سوتے تھے، پس دونوں روایت صحیح ہے اور کوئی تعارض نہیں ہے، لہٰذا ابواسحاق کی روایت کو غلط قرار دینا بھی غلطی ہے۔

(٨٧) باب في الوضوءِ للجُنُبِ إذا أرادَ أن ينامَ

(١٢٢) حَدَّثَنَا مُحمدُ بنُ المُثَنّٰى، نَا يَحْيىَ بنُ سَعِيْدٍ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عَمرَ، عن نَافِعٍ، عن ابنِ عُمَرَ، عن عُمَرَ أنَّه سَأَلَ النبيَّ ﷺ أَيْنَامُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَ: "نَعَمْ إِذَا تَوَضَّأَ"

وفي البابِ: عن عَمَّارٍ، وعائِشَةَ، وجَابِرٍ، وأبي سَعِيْدٍ، وأُمِّ سَلَمَةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ عُمَرَ أَحْسَنُ شَيءٍ في هٰذا البابِ وأَصَحُّ، وهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ ﷺ والتَّابعينَ، وبه يَقولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وابنُ المُبَارَكِ، والشافعِيُّ وأحمدُ وإسحاقُ، قَالُوا: إِذَا أَرَادَ الجنُبُ أَنْ يَنَامَ تَوَضَّأَ قَبْلَ أَنْ يَنَامَ.

جنبی سونا چاہے تو وضو کر کے سوئے

ترجمہ: حدیث (۱۲۲) حضرت عمر سے روایت ہے انہوں نے حضورﷺ سے پوچھا کہ کیا حالت جنابت میں سونا جائز ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں جب کہ وضو کر لے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت عمر کی حدیث اس باب میں سب سے اچھی اور سب سے صحیح ہے اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے متعدد حضرات کا قول ہے، اسی کے قائل سفیان ثوری، ابن مبارک، امام شافعی، امام احمد، اسحاق رحمہم اللہ ہیں، یہ حضرات کہتے ہیں جب جنبی سونے کا ارادہ کرے تو سونے سے پہلے وضو کر لے۔

قوله نعم إذا توضاء: بظاہر یہ روایت ابن حبیب مالکی اور داؤد ظاہری کی دلیل بن رہی ہے، کیوں کہ یہاں سونے کے لئے وضو کو شرط قرار دیا گیا ہے، جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ ابن حبان اور ابن خزیمہ کی روایت میں ہے ینام ویتوضأ إن شاء (۱) ہے اس سے صاف استحباب معلوم ہوتا ہے کیوں کہ اگر وضو کرنا ضروری ہوتا تو اس کو مشیت پر معلق نہ کیا جاتا، لہٰذا اس حدیث سے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں ہے اور ترمذی جلد ثانی کی روایت إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة (۲) سے بھی استحباب ہی سمجھ میں آتا ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ:

حدیث میں آتا ہے کہ لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب (۳) سوال یہ ہے کہ اس حدیث کے اندر گویا ایک طرح وعید ہے کہ جنابت کی حالت میں نہیں رہنا چاہئے کیوں کہ اس سے فرشتے گھر میں داخل نہیں ہوتے ہیں اور باب کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جنابت کی حالت میں آدمی رہ سکتا ہے اگر وضو کرے، بظاہر دونوں میں تعارض ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وعید اس جنبی کے بارے میں ہے جو جنابت کی حالت میں رہنے کی عادت بنالے یا غسل کرنے میں سستی کرے۔

---

(۱) صحيح ابن خزيمة، باب استحباب الوضوء للجنب، رقم الحديث: ۲۱۱، صحيح ابن حبان ذكر البيان بأن الوضوء للجنب الخ ۱۲۱٦

(۲) سنن الترمذي، باب في ترك الوضوء قبل الطعام، رقم الحديث: ۱۸٤۷

(۳) سنن أبي داؤد، باب في الجنب يؤخر الغسل، رقم الحديث: ۲۲۷

(۸۸) باب ما جاءَ في مصافحةِ الجُنُبِ

(۱۲۳) حَـدَّثَـنَـا إسحاقُ بنُ مَنْصُوْرٍ، نَا يَحْيىَ بنُ سَعِيْدٍ القَطَّانُ، نا حُمَيْدُ الطَّوِيْلُ، عـن بَـكْـرِ بنِ عبدِ اللّٰهِ المُزْنِيِّ، عن أبي رَافِعٍ، عن أبي هُرَيْرَةَ أنَّ النبيَّ ﷺ لَقِيَهُ وَهُوَ جُنُبٌ، قَـالَ: فَانْخَنَسْتُ فَاغْتَسَلْتُ ثُمَّ جِئتُ، فَقَالَ: أَيْنَ كُنْتَ؟ أَوْ: أَيْنَ ذَهَبْتَ؟ قُلْتُ: إِنِّي كُنْتُ جُنُباً، قَالَ: "إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنجُسُ"

وفي البابِ: عن حُذَيْفَةَ، قال أبو عيسٰى: حديثُ أبي هُرَيْرَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقَـدْ رَخَّـصَ غَيْـرُ واحِـدٍ مِـنْ أهْـلِ الـعلمِ في مُصَافَحَةِ الْجُنُبِ، وَلَمْ يَرَوْا بعرقِ الْجُنُبِ والحَائِضِ بَأسًا.

جنبی سے مصافحہ کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۲۳) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور نے ان سے ملاقات کی دراں حالیکہ ابو ہریرہ جنبی تھے، حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں: میں چپکے سے کھسک گیا پھر میں نے غسل کیا پھر آپ کے پاس آیا آپ نے فرمایا: تم کہاں چلے گئے تھے؟ میں نے کہا میں جنبی تھا (اس حال میں آپ سے ملنا اور آپ کے پاس بیٹھنا مناسب نہیں سمجھا، اس لئے میں غسل کرنے چلا گیا) آپ نے فرمایا مومن ناپاک نہیں ہوتا ہے۔

بہت سے اہل علم نے جنبی سے مصافحہ کی اجازت دی ہے اور جنبی اور حائضہ کے پسینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ہیں۔

تشریح: ہر وہ کام جس کے لئے وضو شرط نہیں ہے وہ سارا کام جنبی بغیر وضو کے کرسکتا ہے، صرف وہی کام نہیں کرسکتا ہے، جس کے کرنے سے منع کر دیا گیا، نماز پڑھنا، مسجد میں داخل ہونا، قرآن کو چھونا وغیرہ، مصافحہ بھی انہی کاموں میں سے ہے جس کے لئے وضو شرط نہیں ہے اس سے امام ترمذی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جنبی کی نجاست حقیقی نہیں ہے؛ بلکہ حکمی ہے، محض اس لئے اس کا بدن ناپاک ہے کہ شریعت نے اس پر حکم لگادیا کہ تو ناپاک ہے، حضرت ابوھریرہ کہتے ہیں آنحضور ﷺ نے حضرت ابوھریرہ سے ملاقات کی ابوھریرہ کے جنابت کی حالت میں، یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ تو بے

ادبی ہوگئی کہ حضور نے ابوھریرہ سے ملاقات کی، چھوٹا بڑے سے ملاقات کرتا ہے، بڑا چھوٹے سے ملاقات نہیں کرتا، کہنا چاہئے کہ ابوہریرہ نے حضور سے ملاقات کی، اس کا جواب ہے کہ یہاں ادب یہی ہے کہ اس کی نسبت حضور کی طرف کریں کیوں کہ ابوہریرہ جنبی ہیں اگر جنابت کی حالت میں یہ حضور سے ملاقات کریں تو یہ ان کی طرف سے بے ادبی ہو جائے گی، اس لئے ابوھریرہ فرماتے ہیں کہ میرا ارادہ حضور سے ملاقات کا نہیں تھا، اتفاقا حضور نے ہی ہم سے ملاقات کرلی، ورنہ میں نے حضور سے ملاقات کا ارادہ نہیں کیا تھا کیوں کہ میری حالت ایسی نہیں تھی میں جنبی تھا۔

قوله فانخست: انخناس کے معنی آتے ہیں نکل جانا، لاعملی کے اندر چپکے سے نکل جانا، یہاں یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ بڑے کی مجلس سے چپکے سے کھسک جانا تو بے ادبی ہے اس لئے کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ جلدی سے جا کر غسل کر کے حضور کی مجلس میں آجاؤں گویا جنابت کی حالت میں حضور کی مجلس میں بیٹھنا انہوں نے مناسب نہیں سمجھا یہ کمال ادب ہے۔

قوله المؤمن لا ينجس: بعض روایت میں ہے سبحان الله إن المؤمن لا ينجس (۱) تعجب کے ساتھ آپ نے فرمایا کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا ہے اور لا ينجس میں لانفی ہے اور ينجس فعل مضارع نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے گویا نکرہ تحت النفی ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے، مطلب یہ ہوا کہ مومن کسی وقت ناپاک ہوتا ہی نہیں، سوال یہ ہے کہ اگر مسلمان کسی وقت ناپاک ہوتا ہی نہیں تو غسل کا حکم، وضو کا حکم کیوں ہے اگر بدن پر ناپاکی لگ جائے تو دھونے کا حکم کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے، نکرہ تحت النفی کبھی خصوص کا بھی فائدہ دیتا ہے، مطلب یہ ہے کہ مسلمان ناپاک تو ہوتا ہے؛ لیکن اس طرح ناپاک نہیں ہوتا، ابوھریرہ جس طرح تم سمجھ رہے ہو، ابوھریرہ سمجھ رہے ہیں کہ جنابت کی حالت میں جنبی ایسا ناپاک ہوتا ہے کہ کسی مجلس میں بیٹھنے کے بھی لائق نہیں رہتا ہے، کسی سے بات کرنے کے بھی لائق نہیں رہتا، آپ نے لا ينجس کے ذریعہ ان کی اصلاح فرمائی کہ تم جیسا نجس سمجھ رہے ہو مسلمان اس طرح ناپاک نہیں ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ ان المؤمن لا ينجس کے معنی ہیں مسلمان نجس نہیں ہوتا ہے یعنی وہ نجاست سے پرہیز کرتا ہے یہ مسلمانوں کی شان ہے کہ وہ ہمیشہ نجاست سے اپنے آپ کو بچاتا رہتا ہے، برخلاف مشرک کے کہ نجاست سے بچنے کا اس کو اہتمام نہیں ہوتا ہے۔

فائدہ: المؤمن لا ينجس کا مطلب ہے کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا ہے چاہے زندہ ہو چاہے مردہ ہو، بعض روایت میں ہے المؤمن طاهر حيا وميتا مسلمان زندہ ہونے کی حالت میں بھی پاک ہے اور مرنے کے بعد بھی پاک ہے

(۱) صحيح المسلم، باب الدليل على أن المسلم، رقم الحديث: ۳۷۱

اسی لئے مسئلہ یہ ہے کہ میت کونہلایا جائے تو وہ پانی طاہر غیر مطہر ہے اور یہی احناف کا مفتی بہ قول ہے، البتہ مبسوط میں امام محمد نے لکھا ہے کہ مردے کا غسالہ ناپاک ہے، اس کی وجہ لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ عموما مردے کے بدن سے ناپاکی نکلتی ہے، ہاں جس کے بارے میں یقین ہو کہ اس کے جسم سے ناپاکی نہیں نکلی ہے تو اس کا غسالہ طاہر غیر مطہر ہوگا۔

سوال: المؤمن لا ینجس سے مفہوم ہوتا ہے الکافر ینجس کہ کافر نجس ہے، حالانکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر کافر کے بدن پر ظاہری نجاست نہ ہوتو اس کا بدن مومن کے بدن کی طرح پاک ہے، اسی لئے کافر کا پسینہ پاک ہے، کافر کا جھوٹا پاک ہے۔

جواب: یہ مفہوم مخالف ہے اور ہمارے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے، لیکن روافض مشرک کی ذات کو ہی نجس العین سمجھتے ہیں، ان کی دلیل ہے إنما المشرکون نجس (۱) کہ مشرک نجس ہے اور نجس جیم کے فتحہ کے ساتھ عین نجاست ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مشرک کا بدن نجس العین ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مشرک مشتق اسم فاعل ہے اور نجس مشتق پر حکم ہے، گویا شرک پر نجاست کا حکم ہے اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مشتق پر جب حکم لگایا جاتا ہے تو اس حکم کی علت مصدر ہوتی ہے جیسے زید قائم میں زید پر قیام کا حکم لگاؤ تو اس حکم کی علت قیام ہے، زید پر قائم ہونے کا حکم اس لئے لگایا کہ اس میں قیام پایا جارہا ہے، مشرک اسم فاعل مشتق ہے اور نجس کا اس پر حکم لگایا گیا، معلوم ہوا کہ نجاست کی علت شرک ہے؛ کیوں کہ مشرک کا مصدر شرک ہے، معلوم ہوا کہ قرآن نے مشرک کو نجس اس کے بدن کی ناپاکی کی وجہ سے نہیں کہا ہے؛ بلکہ شرک کی وجہ سے اس کو نجس کہا ہے، اور شرک کا تعلق دل سے ہے یعنی اس کا دل ناپاک ہے اس لئے اس کو ناپاک کہا گیا ہے، معلوم ہوا کہ قرآن کی اس آیت سے روافض کا استدلال غلط ہے۔

مشرکین مسجد میں داخل ہوسکتے ہیں:

اسی لئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس کے بدن پر ظاہری نجاست نہیں ہو تو مشرک مسجد میں داخل ہوسکتا ہے، امام مالکؒ مسجد حرام پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مشرک کسی بھی مسجد میں داخل نہیں ہوسکتا ہے، ان حضرات کی دلیل إنما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا سے ہے، لیکن یہ عجیب استدلال ہے دعویٰ ہے دخول مسجد کا اور دلیل ہے فلا یقربوا المسجد الحرام (۲) اگر مشرکین کے لئے مسجد حرام میں داخلہ ممنوع ہوتا تو کہا جاتا ہے فلا یدخل المسجد الحرام امام صاحب فرماتے ہیں آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مشرک

(۱) التوبة: ۲۸ (۲) ایضا

مسجد حرام میں داخل نہیں ہوسکتے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ مسجد حرام کے قریب نہیں آسکتے ہیں، مثلاً منی، مزدلفہ، عرفات جو مسجد حرام کے قریب ہے وہاں نہیں آسکتے ہیں یعنی اس سال کے بعد حج کے لئے نہیں آسکتے ہیں، گویا آیت میں مسجد حرام میں دخول کی ممانعت نہیں ہے؛ بلکہ حج کے لئے آنے کی ممانعت ہے۔

امام صاحب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضور کے زمانے میں جتنے مشرکین کے وفود آتے ہیں سب سے مسجد میں ہی بات چیت کی جاتی تھی، ثمامہ ابن اُثال مشرک ہیں حضور نے ان کو مسجد نبوی میں قید کیا تھا، اگر مسجد میں مشرکین کا داخلہ ممنوع تھا تو حضور نے ان کو مسجد نبوی میں کیسے قید کیا؟

ترجمہ سے روایت کی مطابقت:

امام ترمذی نے تفصیلی روایت کا ترجمہ اس مختصر روایت پر لگا دیا ہے اسی لئے بظاہر ترجمہ اور روایت میں مطابقت معلوم نہیں ہورہی ہے، تفصیلی روایت ہے کہ حضور نے مجھ سے ملاقات کی اور میرا ہاتھ پکڑ لیا تو یہ ہاتھ کا پکڑنا یہی مصافحہ ہے اس طرح روایت اور ترجمہ میں مطابقت ہوجائے گی۔

(٨٩) باب ما جاء في المرأةِ ترى في المنامِ مثلَ ما يرىَ الرجلُ

(١٢٤) حَدَّثَنَا ابنُ أبى عُمَرَ، نَا سُفْيَانُ بنُ عَيَيْنَةَ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أبِيهِ، عن زَيْنَبَ بِنْتِ أبي سَلَمَةَ، عن أمِّ سَلَمَةَ، قَالتْ: جَاءَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ ابْنَةُ مِلْحَانَ إلى النبيِّ ﷺ فقالتْ: ياَ رسولَ اللهِ! إنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِيْ مِنَ الْحَقِّ، فَهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ – تَعْنِيْ غُسْلاً – إِذَا هِيَ رَأَتْ فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرىٰ الرَّجُلُ؟ قَالَ: "نَعَمْ إِذَا هِيَ رَأَتِ الماءَ فَلْتَغْتَسِلْ" قَالتْ أُمُّ سَلَمَةَ: قُلتُ لَهَا: فَضَحْتِ النِّسَاءَ يَا أُمَّ سُلَيْمٍ!

قال أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهُوَ قَولُ عَامَّةِ الْفُقْهَاءِ: أنَّ الْمَرْأَةَ إذَا رَأتْ في الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ فَأَنْزَلَتْ أنَّ عَلَيْهَا الغُسْلَ، وبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَالشَّافعيُّ.

وفي البابِ: عن أمِّ سُلَيْمٍ، وَخَوْلَةَ، وعائِشَةَ، وأنسٍ.

عورت کو بدخوابی ہوتو اس پر بھی غسل واجب ہے

ترجمہ: حدیث (۱۲۴) ام سلیم نبی ﷺ کے پاس آئیں اور کہا یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ حق بات بیان کرنے سے شرم نہیں کرتے، کیا عورت پر بھی غسل ہے جب کہ وہ خواب میں وہ چیز دیکھے جو مرد دیکھتا ہے آپ نے فرمایا: ہاں! جب وہ کپڑوں پر منی دیکھے تو غسل کرے، ام سلمہ کہتی ہیں تو میں نے کہا ام سلیم تم نے عورتوں کو رسوا کر دیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے کہ جب عورت خواب میں وہ بات دیکھے جو مرد دیکھتا ہے اور اس کو انزال ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہے، سفیان ثوری اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔

تشریح: مسئلہ پہلے گذر چکا ہے خواب میں غسل اس وقت واجب ہوگا جب احتلام ہو جائے، اگر احتلام یاد ہے؛ لیکن کپڑے پر تری نہ دیکھے تو غسل واجب نہیں، یہ حکم مرد کے لئے بھی ہے اور عورتوں کے لئے بھی ہے النساء شقائق الرجال.

باب کی روایت:

ام سلیم حضرت انس کی والدہ حضور کے پاس آئیں اور مسئلہ دریافت کرنے سے پہلے تمہید قائم کی کہ اللہ تعالیٰ حق بات بولنے سے حیاء نہیں کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ حق بات بولنے سے نہیں رکتے ہیں، لہٰذا ہم کو بھی اللہ تعالیٰ کی یہ عادت اختیار کرنی چاہئے اور مجھے مسئلہ معلوم کرنے سے حیا نہیں کرنا چاہئے، سوال کا حاصل یہ ہے کہ کیا عورت پر بھی غسل واجب ہے جب وہ دیکھے وہ چیز جو مرد دیکھتا ہے تو حضور نے فرمایا ہاں جب عورت پانی دیکھے تو غسل کرے، ام سلمہ وہاں تھی ان کو حیرت ہوئی انہوں نے کہا اے ام سلیم تم نے عورتوں کو رسوا کر دیا، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں دو طرح کی شہوت رکھی ہے ایک شہوت فرد انسانی کی بقاء کے لئے رکھی ہے وہ کھانا پینا ہے، اور ایک نوع انسانی کی بقاء کے لئے شہوت رکھی ہے وہ شہوت جماع اور شہوت فرج ہے، یہ بقاء انسانی کا ذریعہ ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ شہوت مرد میں بھی رکھی ہے اور عورت میں بھی رکھی ہے، اگر عورتوں میں شہوت نہ ہوتی تو وہ مردوں کے پاس نہ جاتی اور عورتوں میں مرد کے مقابلہ میں شہوت زیادہ رکھی ہے، اگر شہوت زیادہ نہ ہوتی تو حمل وغیرہ کی مشقت اٹھانے کے لئے مرد کے پاس نہ جاتی، اسی طرح ان کے اندر حیاء بھی زیادہ رکھی ہے اگر ان کی حیاء کھل جائے تو زناء کا دروازہ کھل جائے اسی لئے عورت اپنی خواہش کا اظہار نہیں کرتی ہے، ام سلمہ کا مقصد یہ ہے کہ ام سلیم تم نے یہ سوال کر کے عورتوں کا بیڑا غرق کر دیا، یعنی تم نے ظاہر کر دیا کہ

عورتوں کا میلان مردوں کی طرف ہوتا ہے، تب ہی تو وہ مردوں کو خواب میں جماع کرتے دیکھتی ہے۔

کیا عورتوں کو احتلام ہوتا ہے؟

بعض روایت میں ہے أو تحتلم المرأة (۱) کیا عورتوں کو احتلام ہوتا ہے؟ ممکن ہے کہ حضرت ام سلمہ کو معلوم نہ ہو، بعض حضرات نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ احتلام شیطانی اثر کی وجہ سے ہوتا ہے اور ازواج مطہرات اس سے پاک ہوتی ہیں، اس لئے ممکن ہے کہ ام سلمہ کو کبھی احتلام نہ ہوا ہو؛ لیکن علامہ نووی نے اس توجیہ کو غلط قرار دیا ہے، کیوں کہ تمام ازواج مطہرات سوائے حضرت عائشہ کے بیوہ تھیں اور احتلام کا سبب صرف شیطانی اثر نہیں ہے؛ بلکہ منی کی تھیلی کا بھر جانا یہ بھی سبب ہے، ایسا ممکن ہے کہ ازواج مطہرات کو امتلاء منی کی وجہ سے احتلام ہوتا ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ازواج مطہرات خواب میں اپنے شوہروں کو ہی دیکھتی ہوں اور یہ عصمت کے خلاف بھی نہیں ہے۔

البتہ عورت کو احتلام بہت کم ہوتا ہے، اس لئے ان کے بلوغ کا مدار اس پر نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ عورت کو منی ہوتی ہی نہیں ہے، یہ نظریہ ابراہیم نخعی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن امام نووی نے اس انتساب کو غلط قرار دیا ہے کہ اتنے بڑے آدمی اتنی بدیہی بات کا کیسے انکار کر سکتے ہیں؟ بعض حضرات نے ابراہیم نخعی کے قول کی یہ تاویل کی ہے کہ عورت کا مادہ منویہ اندر ہی رہتا ہے باہر نہیں نکلتا ہے، اس وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے اور عورت کو احتلام بھی بہت کم ہوتا ہے، بلکہ بعض عورت کو پوری زندگی احتلام نہیں ہوتا ہے، اس لئے بعض عورت اس کا انکار کرتی ہیں، ممکن ہے کہ حضرت ام سلمہ کا أو تحتلم المرأة کہنا اسی وجہ سے ہو۔

(۹۰) باب في الرجلِ يَستَدْفِيءُ بالمرأةِ بعدَ الغُسلِ

(۱۲۵) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، نَا وَكِيْعٌ، عن حُرَيْثٍ، عن الشَّعْبِيِّ، عن مَسْرُوْقٍ، عن عائشةَ، قالتْ: رُبَّمَا اغْتَسَلَ النبيُّ ﷺ مِنَ الْجَنَابَةِ، ثُمَّ جَاءَ فَاسْتَدْفَأَ بِيْ، فَضَمَمْتُهُ إِلَيَّ وَلَمْ أَغْتَسِلْ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ لَيْسَ بِإِسْنَادِهِ بَأْسٌ، وهُوَ قَولُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِن أهلِ العلمِ من أصْحَابِ النبيِّ ﷺ والتابعينَ: أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا اغْتَسَلَ فَلَا بَأسَ بِأَنْ يَسْتَدْفِيَ بِامْرَأَتِهِ وَيَنَامَ مَعَهَا قَبْلَ أَنْ تَغْتَسِلَ الْمَرْأَةُ، وبه يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّورِيُّ والشافعِيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

(۱) شرح مشكل الآثار، باب بيان مشكل ماروى عن رسول الله، رقم الحديث:٢٦٦١

غسل کے بعد مرد، جنبی عورت کے بدن سے گرمی حاصل کرسکتا ہے

ترجمہ: حدیث (۱۲۵) حضرت عائشہ فرماتی ہیں کبھی ایسا ہوتا تھا کہ نبی ﷺ غسل جنابت سے فارغ ہوکر میرے پاس تشریف لاتے اور میرے بدن سے گرمی حاصل کرتے، پس میں آپ کو اپنے بدن سے چمٹا لیتی تھی، حالانکہ میں ابھی غسل کے بغیر ہوتی تھی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند ٹھیک نہیں ہے اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم کا قول ہے کہ آدمی جب نہا چکے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اپنی بیوی سے گرمی حاصل کرے اور اس کے ساتھ سوئے عورت کے نہانے سے پہلے، اسی کے ثوری، احمد اور اسحاق قائل ہیں۔

تشریح: استدفأ سین تاء طلب کے معنی میں ہے اور دفاء کے معنی حرارت کے ہیں، استدفاء کے معنی ہوا طلب حرارت یعنی گرمی حاصل کرنا، مسئلہ متفق علیہ ہے کہ جنبی کا بدن پاک ہے، ناپاکی اس کی حکمی ہے، حقیقی نہیں ہے، شریعت نے اس کو چند کاموں سے روک دیا ہے، باقی اس کا بدن پاک ہے، اس کے جسم سے جو پسینہ نکلے وہ بھی پاک ہے، لہٰذا اگر کوئی پاک آدمی جنبی کے ساتھ بدن سے بدن ملائے تو پاک آدمی کا بدن پاک ہی رہے گا، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ بسا اوقات صبح غسل جنابت فرماتے تھے، سردی کے زمانے میں بسا اوقات آپ اپنا بدن میرے بدن سے چمٹا لیتے تھے، حالانکہ میں جنبی ہوتی تھی، اس روایت سے جنبی کے بدن کا طاہر ہونا معلوم ہوتا ہے اور مسئلہ بھی متفق علیہ ہے، البتہ استدلال تام نہیں ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ حضرت عائشہ کے بدن پر کپڑا رہا ہو تو کپڑے سے حضور اپنا جسم چمٹاتے تھے، لہٰذا استدلال تام نہیں ہوا۔

(٩١) باب التيممِ للجنبِ إذا لم يجدِ الماءَ

(١٢٦) حَدَّثَنَا مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ، ومَحمودُ بنُ غَيْلَانَ، قَالَا: نَا أَبُوْ أحمدَ الزُّبَيْرِيُّ، نَا سُفْيَانُ، عن خَالِدٍ الحَذَّاءِ، عن أبي قِلَابَةَ، عن عَمْرِو بنِ بُجْدَانَ، عن أبي ذَرٍّ، أَنَّ رسولَ اللّٰه ﷺ قَالَ: "إِنَّ الصَّعِيْدَ الطَّيِّبَ طَهُوْرُ المُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ المَاءَ عَشْرَ سِنِيْنَ، فَإِذَا وَجَدَ المَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَه، فَإِنَّ ذٰلِكَ خَيْرٌ" وقال مَحْمُودٌ في حَدِيثِه: "إِنَّ الصَّعِيْدَ الطَّيِّبَ وَضُوْءُ المُسْلِمِ".

وفي البابِ: عن أبي هريرةَ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمْرٍو، وعِمْرَانَ بنِ حُصَيْنٍ.

قال أبو عيسى: وهٰكذا رَوىٰ غَيرُ وَاحِدٍ عن خَالِدٍ الحَذَّاءِ، عن أبي قِلَابَةَ، عن عَمْرِو بنِ بُجْدَانَ، عن أبي ذَرٍّ، وقَدْ رَوىٰ هٰذا الحديث أَيُّوبُ عن أَبِي قِلَابَةَ، عن رُجُلٍ مِنْ بَنِي عَامِرٍ، عن أبي ذَرٍّ، وَلَمْ يُسَمِّه، وهٰذا حديثٌ حسنٌ.

وهو قَولُ عَامَّةِ الْفُقَهَاءِ: أَنَّ الْجُنُبَ والحَائِضَ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ تَيَمَّمَا وَصَلَّيَا، ويُرْوى عَن ابنِ مَسْعُوْدٍ أَنَّهُ كَانَ لَا يَرَى التَّيَمُّمَ لِلْجُنُبِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ ويُروى عنه: أَنَّه رَجَعَ عن قوله، فقال: يَتَيَمَّمَ إِذَا لم يَجِدِ الماءَ وبِه يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ ومالكٌ والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

پانی نہ ملے تو جنبی کے لئے تیمّم جائز ہے

ترجمہ: حدیث (۱۲۶) حضرت ابوذر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پاک مٹی مسلمان کے لئے آلہ طہارت ہے، اگر چہ دس سال تک پانی نہ ملے (تو بھی پاک زمین مسلمانوں کے لئے پانی کی طرح ہے) پس جب پانی پائے تو اس کو اپنے بدن پر لگائے اس لئے کہ وہ بہتر ہے، اور محمود اپنی حدیث میں کہتے ہیں پاک زمین مسلمان کے لئے آلۂ وضو ہے (یعنی امام ترمذی کے ایک استاذ نے طهور المسلم کہا ہے اور دوسرے استاذ محمود نے وضوء المسلم کہا ہے)

اس حدیث کو سفیان کی طرح دیگر حضرات نے بھی خالد حذاء سے انہوں نے ابوقلابہ سے، انہوں نے عمرو بن بجدان سے، انہوں نے حضرت ابوذر سے روایت کیا ہے اور اس حدیث کو ابوقلابہ سے ایوب نے بھی روایت کیا ہے، وہ ابو قلابہ اور ابوذر کے درمیان مجہول واسطہ ذکر کرتے ہیں، کہتے ہیں مجھ سے قبیلہ بنو عامر کے ایک آدمی نے بیان کیا اور یہ اکثر علماء کا قول ہے کہ جنبی اور حائضہ جب پانی نہ پائیں تو وہ تیمّم کریں اور نماز پڑھیں، حضرت ابن مسعود سے یہ بات مروی ہے کہ وہ جنبی کے لئے تیمّم کو جائز نہیں کہتے تھے اگر چہ وہ پانی نہ پائیں اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے اور فرمایا کہ جنبی پانی نہ پائے تو تیمّم کرے اور یہی سفیان ثوری، مالک، شافعی، احمد اور اسحاق کی رائے ہے۔

تشریح: یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ جنبی کو اگر پانی نہ ملے تو تیمّم کرے، گویا تیمّم حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں میں درست ہے، اس سلسلے میں حضرت عمر، ابن مسعود اور ابراهیم نخعی کا اختلاف ذکر کیا جاتا ہے کہ یہ حضرات جنبی کے لئے تیمّم کے قائل نہیں تھے، لیکن ان حضرات سے جمہور کی طرف رجوع ثابت ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ تیمّم للجنابت کا ثبوت صرف

حدیث سے ہے یا قرآن سے بھی ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس کا ثبوت قرآن سے بھی ہے، امام صاحب کی دلیل أولمستم النساء ہے کہ لمستم سے مراد جماع ہے، ابن عباس کی بھی یہی رائے ہے کہ لمستم سے مراد جماع ہے، احناف کی کتابوں میں تصریح ہے کہ ابن مسعود لمستم سے لمس بالید مراد لیتے ہیں جیسا کہ امام شافعی کا نظریہ ہے، گویا ابن عباس کے مطابق امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور ابن مسعود کے مطابق امام شافعی کا قول ہے۔

ابن مسعود کے نزدیک لمستم النساء کی مراد:

لیکن محققین کا کہنا ہے کہ ابن مسعود کی طرف یہ انتساب غلط ہے، اس لئے کہ بخاری اور ابوداؤد میں یہ واقعہ موجود ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری اور عبداللہ بن مسعود کے درمیان اس مسئلے میں مناظرہ ہوا اور ابوموسیٰ اشعری نے ابن مسعود سے دریافت کیا کہ آپ تیمّم للجنابت کے قائل نہیں ہیں تو عمار بن یاسر کی روایت کا کیا جواب ہے؟ حضرت عمار اور حضرت عمر کو سفر میں جنابت لاحق ہوگئی حضرت عمار نے زمین میں لوٹ پوٹ کر تیمّم کرلیا اور حضرت عمر نے تیمّم نہیں کیا اور نماز کو قضاء کردیا اور جب تک غسل نہیں کیا نماز نہیں پڑھی، حضرت عمار نے یہ واقعہ حضور کی خدمت میں ذکر کیا، آپ نے فرمایا کہ حدث کے لئے تیمّم کا جو طریقہ ہے جنابت کے تیمّم کے لئے بھی وہی طریقہ ہے لوٹ پوٹ کرنے کی ضرورت نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ تیمّم للجنابت کا ثبوت ہے، حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ آپ کو معلوم نہیں جب عمار بن یاسر نے اس واقعہ کا تذکرہ حضرت عمر کے سامنے کیا تو حضرت عمر نے اس واقعہ کا انکار کردیا تو عمار بن یاسر نے کہا امیر المؤمنین اگر آپ حکم دیں تو آئندہ میں اس واقعہ کا کسی سے تذکرہ نہیں کروں، تو امیر المؤمنین نے فرمایا کہ میں تم کو اس واقعہ کے تذکرہ کرنے سے منع نہیں کرتا ہوں، اگر تم کو پختگی سے یہ واقعہ یاد ہے تو اپنی ذمہ داری پر اس کا تذکرہ کرسکتے ہو؛ مگر مجھے یہ واقعہ قطعا یاد نہیں ہے، تب حضرت ابوموسیٰ نے آیت کریمہ کے متعلق پوچھا کہ آپ أو لمستم النساء کا کیا جواب دیتے ہیں؟ اب ابن مسعود کے پاس کوئی جواب نہیں تھا، اس لئے کھل کر سامنے آگئے کہ میں آیت کا کیسے انکار کرسکتا ہوں؟ میں بھی تیمّم للجنابت کا قائل ہوں؛ لیکن میں اس پر مصلحتا فتویٰ نہیں دیتا ہوں کہ لوگ مداہنت اختیار کریں گے، اس سے صاف معلوم ہوا کہ ابن مسعود بھی تیمّم للجنابت کے قائل ہیں اور مصلحتا فتویٰ نہیں دیتے تھے اور ان کے نزدیک أو لمستم النساء سے مراد جماع ہی ہے ورنہ ابن مسعود ابوموسیٰ اشعری کے سامنے کہتے کہ اس سے مراد حدث اصغر ہے اس لئے یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ احناف کی کتاب میں جو ابن مسعود کی طرف قول منسوب ہے وہ غلط ہے، ابن مسعود اور ابن عباس دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ تیمّم للجنابت قرآن اور حدیث دونوں سے ثابت ہے۔

قوله إن الصعيد الطيب: صعید کے دو معنی ہیں (۱) روئے زمین (۲) مٹی، قاموس میں یہی دو معنی صعید کے لکھے

ہیں، اسی معنی کے اختلاف کی وجہ سے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، امام شافعی اس کے معنی مٹی کے لیتے ہیں، یعنی ان کے نزدیک صرف مٹی سے ہی تیمّم ہوسکتا ہے، اینٹ وغیرہ سے تیمّم جائز نہیں ہے، امام صاحب روئے زمین سے ترجمہ کرتے ہیں، لہٰذا جنس ارض کی تمام چیزوں سے تیمّم جائز ہے۔

ترجمۃ الباب سے مطابقت:

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب ہے التيمم للجنب جب کہ روایت میں جنابت کا کوئی ذکر نہیں ہے، لہٰذا روایت سے ترجمۃ الباب ثابت نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ روایت میں ہے طهور المسلم اور المسلم میں الف لام جنسی ہے جس میں تمام مسلمان آجائیں گے اور ظاہر ہے کہ مسلمان کبھی بے وضو ہوتا ہے اور کبھی جنبی ہوتا ہے، اس لئے المسلم کے عموم میں جنبی مسلم بھی داخل ہے۔

دوسرا طریقہ: روایت میں ہے إن لم يجد الماء عشر سنين ظاہر ہے کہ اتنی لمبی مدت تک آدمی کو جنابت لائق نہ ہو عادۃً ناممکن ہے، دس سال میں یقیناً جنابت لاحق ہوگی، لہٰذا عشر سنین سے ترجمہ ثابت ہوجائے گا۔

قوله فإن ذلك خير: پانی ملنے کے وقت وضو کرنا خیر ہے، یہاں خیر کا لفظ ہے جو اسم تفضیل اخیر کا مخفف ہے اور اسم تفضیل میں زیادتی کے معنی پائے جاتے ہیں، لیکن اگر زیادتی کے معنی لئے جائیں تو مطلب غلط ہوجائے گا، کیوں کہ روایت کا معنی ہوگا کہ جب پانی مل جائے تو پانی کا استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے، یعنی مٹی بھی استعمال کرسکتے ہیں، لیکن پانی استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے، حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ پانی ملنے کے وقت تیمّم کرنا جائز ہی نہیں ہے، اس لئے خیر اسم تفضیل کے اعتبار سے معنی درست نہیں ہورہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ خیر کا لفظ کبھی اسم تفضیل کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور کبھی کبھی صفت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، یہاں خیر صفت کا صیغہ ہے، نفس خیر کے معنی مراد ہے اور خیر کی ضد شر ہے، اب مطلب ہوگا کہ پانی ملنے کے بعد پانی کا استعمال خیر ہے، تیمّم کرنا شر ہے۔

دوسرا جواب: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسم تفضیل سے زیادتی کے معنی کو نکال دیا جاتا ہے جیسے قرآن میں ہے: أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا (۱) یہاں خیر واحسن سے اسم تفضیل کے معنی کو مجرد کردیا گیا ہے، ورنہ معنی غلط ہوجائے گا اور جہنمی کے لئے نفس خیر ثابت ہوجائے گا جو بالکل غلط ہے، یہاں خیر واحسن میں نفس خیر اور نفس حسن مراد لیا گیا ہے، اسی طرح یہاں بھی خیر سے نفس خیر مراد لیا گیا ہے۔

(۱) الفرقان: ۲۴

(۹۲) باب في المُسْتَحَاضَةِ

(۱۲۷) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، نَا وَكِيْعٌ وَعَبْدَةُ وأَبُو مُعَاوِيَةَ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أبِيهِ، عن عائشةَ قالت: جَاءَتْ فَاطِمَةُ ابْنَةُ أَبي حُبَيْشٍ إلىَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم فقالتْ: يا رَسُولَ الله! إِنِّي امْرَأَةٌ اسْتُحَاضُ فَلاَ أَطْهُرُ أَفَأَدَعُ الصَّلاَةَ؟ قَالَ: "لاَ، إِنَّمَا ذٰلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلاَةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي".

قال أبو مُعَاوِيَةَ في حديثِه: وقال: "تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلاَةٍ حتى يَجِيءَ ذلك الوَقْتُ"

وفي البابِ: عن أُمِّ سَلَمَةَ، قَال أبو عيسٰى: حديثُ عَائِشَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وهو قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ من أهلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتَّابِعِيْنَ، وبه يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّورِيُّ ومالكٌ وابنُ المباركِ والشافعِيُّ: أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ إِذَا جَاوَزَتْ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا اغْتَسَلَتْ وَتَوَضَّأَتْ لِكُلِّ صَلاَةٍ.

مستحاضہ کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۲۷) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: فاطمہ بنت ابی حبیش نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے مسلسل حیض آتا ہے اور میں پاک ہی نہیں ہوتی میرے لئے کیا حکم ہے، کیا میں نماز چھوڑے رہوں؟ آپ نے فرمایا یہ حیض کا خون نہیں ہے؛ بلکہ رگ پھٹنے کی وجہ سے آتا ہے، لہٰذا جب حیض کے ایام آجائیں تو نماز نہ پڑھو اور عادت کے دن گزرنے کے بعد نماز شروع کردو کیوں کہ اب تم پاک ہو۔

اور ابو معاویہ اپنی حدیث میں کہتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ اس درمیان ہر نماز کے لئے وضو کرو یہاں تک کہ حیض کا وقت آجائے، امام ترمذی فرماتے ہیں: صحابہ اور تابعین میں سے اکثر اہل علم کا یہی قول ہے، اسی کے ثوری، مالک، ابن المبارک اور شافعی قائل ہیں، وہ کہتے ہیں جب مستحاضہ کا خون اس کے حیض کے ایام سے بڑھ جائے تو وہ غسل کرے اور ہر نماز کے لئے نئی وضو کرے۔

تشریح: مستحاضہ حیض سے ماخوذ ہے حاض یحیض حیضا حیضة حیض کے معنی لغت میں سیلان اور بہنے کے

آتے ہیں، کہا جاتا ہے حاض الوادي جب وادی میں پانی بہہ پڑے حاضت السمرة ببول کے درخت سے جب مرطوب چیز نکل کہ بہہ پڑے جس کو گوند کہا جاتا ہے، حاض ، جاض، حاص، حاد سب کے معنی سیلان کے ہیں۔

حیض کی تعریف:

عورت کے رحم سے خون کا بہنا مخصوص وقت میں یا معتاد وقت میں جو عادۃ خون نکلتا ہے اس کو حیض کہا جاتا ہے، فقہاء اس طرح تعریف کرتے ہیں هو دم ينفضه رحم امرأة بالغة من غير داء بالغہ عورت کا رحم بغیر بیماری کے جو خون پھینکے اس کو حیض کہا جاتا ہے، بالغہ کی قید سے نابالغہ کو اور من غیر داء کی قید سے مستحاضہ کو نکال دیا۔

اس کے مقابلے میں استحاضہ ہے، بے وقت یا خلاف عادت جو خون نکلتا ہے اس کو استحاضہ کہا جاتا ہے، حیض اور استحاضہ میں فرق یہ ہے کہ حیض عادۃ ہوتا ہے اور استحاضہ میں خلاف عادت خون نکلتا ہے۔

استحاضہ کی وجہ تسمیہ:

(۱) سین تاء تبدیل ماہیت کے لئے ہے کہا جاتا ہے استحجر الطين مٹی پتھر سے بدل گئی اسی طرح جب جمل، ناقہ سے بدل جائے تو کہتے ہیں استنوق الجمل اس معنی کے اعتبار سے استحاضہ کو استحاضہ اس لئے کہتے ہیں کہ حیض کی ماہیت بیماری سے بدل گئی۔

(۲) عربی کا قاعدہ ہے زيادة المباني تدل على زيادة المعاني جب حرف بڑھے گا تو معنی بھی زیادہ ہوگا استحاضہ کو استحاضہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں خون حیض کی مقدار سے بڑھ جاتا ہے، لیکن پہلی وجہ زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اعتراض ہوسکتا ہے کہ اقل مدت سے کم خون آئے تو اس کو بھی استحاضہ کہا جاتا ہے جب کہ یہاں حیض سے کم خون آیا ہے۔

استحاضہ کی تعریف:

هو دم يسيل عن العاذل من امرأة لداء بها یہ وہ خون ہے جو عورت کے عاذل سے بہے بیماری کی وجہ سے، کہا جاتا ہے کہ رحم کے دہانے پر ایک رگ ہوتی ہے کبھی وہ رگ پھٹ جاتی ہے اور اس سے خون نکلتا ہے اس رگ کو عاذل کہا جاتا ہے، گویا کہ حیض اور استحاضہ دونوں کا محل الگ الگ ہے، حیض کا خون رحم کے اندر کا خون ہوتا ہے اور استحاضہ کا خون رگ کا خون ہوتا ہے، دونوں کا محل اور حقیقت الگ الگ ہے اور جب دونوں کا محل الگ الگ ہے تو حکم بھی الگ الگ ہوگا، جمہور کی رائے یہی ہے؛ لیکن شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے بالکل الگ ہے، ان کی رائے وہی ہے جو اطباء کی

رائے ہے کہ حیض اور استحاضہ دونوں کا محل رحم ہی ہے، فرق یہ ہے کہ حیض کا خون عادۃ ہوتا ہے اور یہ عورت کی صحت وتندرستی کی علامت ہوتی ہے اور استحاضہ کا خون خلاف عادت ہوتا ہے جو بیماری کی علامت ہوتی ہے، جیسا کہ پیشاب پائخانہ یہ انسان کے بدن سے عادۃ نکلتا ہے اور یہ صحت کی علامت ہوتی ہے؛ لیکن اگر یہی مقدار سے زیادہ ہو بیماری ہو جاتی ہے ظاہر ہے کہ بیماری کا پائخانہ اور عادت کا پائخانہ دونوں پیٹ ہی سے نکلتا ہے، فرق صرف عادت اور غیر عادت کا ہے، اسی طرح حیض اور استحاضہ کا خون رحم سے ہی نکلتا ہے، فرق عادت اور خلاف عادت کا ہے، اطباء کی بھی یہی رائے ہے کہ دونوں کا محل رحم ہے۔

حیض کے مسائل نہایت مشکل ہیں بالخصوص استحاضہ کے اور استحاضہ میں متحیرہ کے بہت ہی مشکل ہیں، اسی لئے علماء نے اس سلسلے میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، سب سے پہلے امام محمد نے مستقل کتاب لکھی، اس کے بعد بہت سے حضرات نے رسالے لکھے، بعض حضرات نے رسالے کی شکل میں نہیں لکھا؛ لیکن تفصیل سے لکھا، بعض نے سو صفحہ، بعض نے پانچ سو صفحات لکھے، قاضی ابوبکر ابن العربی نے پانچ سو صفحات پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

استحاضہ کی تقسیم:

احناف کے یہاں استحاضہ کی تین قسمیں ہیں (۱) مبتدئہ: وہ عورت جس کو بالغ ہونے کے ساتھ ہی استحاضہ کا خون آ گیا ہو (۲) معتادہ: جس کی عادت بنی ہوتی ہے اب عادت سے زیادہ آ جائے تو یہ مستحاضہ معتادہ کہلائے گی (۳) متحیرہ: یہ وہ مستحاضہ ہے جس کے حیض کی کوئی عادت متعین نہ ہو کسی مہینہ میں کچھ اور دن اور کسی مہینہ میں کچھ اور دن بالکل پریشان رہتی ہو یہ متحیرہ ہے، اس کا دوسرا نام مضللہ اور ضالہ ہے کہ خود بھی پریشان رہتی ہے اور مفتی حضرات کو بھی پیشان کرتی ہے، شاہ صاحب نے اس کا نام متحریہ بھی رکھا ہے کہ ایسی عورت تحری کر کے فیصلہ کرے سب سے زیادہ دشواری اسی کے سلسلے میں ہوتی ہے، احناف کے نزدیک مستحاضہ کی یہی تین قسمیں ہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چوتھی قسم ہے متمیزہ یعنی خون کے رنگ کے اعتبار سے حیض اور استحاضہ میں تمیز کرے مثلاً زرد رنگ کا آ رہا تھا اب سیاہ رنگ آ رہا ہے تو یہ متمیزہ ہے، امام صاحب چوتھی قسم کے قائل نہیں ہیں، امام صاحب کے نزدیک حیض کے ایام میں سوائے سفید کے جو بھی خون آئے وہ حیض ہی سمجھا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

جو حضرات تمیز کے قائل ہیں ان کی دلیل نسائی اور ابوداؤد کی روایت ہے، ابوداؤد میں ہے کہ حیض کا خون سیاہ

رنگ کا ہوتا ہے(۱) گویا حدیث نے حیض کے خون کو سیاہ رنگ کے ساتھ خاص کر دیا ہے، امام صاحب کا اس روایت پر عمل نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، ابوداؤد، حاتم وغیرہ نے ضعیف منکر کہا ہے، یحییٰ بن سعید القطان نے منقطع کہا ہے۔

امام صاحب کی دلیل:

(۱) بخاری میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ عورتیں حضرت عائشہ کے پاس کرسف بھیجتی تھیں، حضرت عائشہ اس کو دیکھ کر فرماتی تھی جب تک خالص سفیدی نہ آئے وہاں تک حیض ہی کا خون ہے(۲) ظاہر ہے کہ یہ حضرت عائشہ کی اپنی رائے نہیں ہوسکتی ہے؛ بلکہ انہوں نے حضور سے سن کر ہی کہا ہوگا۔

(۲) بخاری میں دوسری روایت ام عطیہ کی ہے كنا نعد الكدرة والصفرة (۳) طہر کے بعد مٹیالہ، زرد، سبز جو بھی رنگ آئے وہ سب حیض ہی کا خون ہے، رنگ کے اندر جو فرق ہوتا ہے وہ کبھی موسم کے بدلنے کے اعتبار سے کبھی طبیعت کے اعتبار سے اور کبھی عورت کے صحت وتندرستی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اس لئے امام صاحب اس کے قائل نہیں ہیں۔

حیض کے اقل مدت اور اکثر مدت میں ائمہ کے مذاہب:

حیض کے اقل اور اکثر مدت میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، امام مالک کے نزدیک اقل مدت ایک دفعہ بھی ہوسکتا ہے، امام شافعی کے نزدیک کم از کم ایک دن ایک رات، امام صاحب کے نزدیک تین دن تین رات ہے اور اکثر مدت حیض، امام شافعی کے نزدیک پندرہ دن، امام مالک کے نزدیک سترہ دن اور امام صاحب کے نزدیک دس دن ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں ہے: تمكث أحدكن شطر عمرها (۴) کہ عورت آدھی عمر بغیر نماز کے گذار دیتی ہے، اس حساب سے پندرہ دن ہوئے؛ لیکن علماء نے اس روایت کو صحیح نہیں مانا ہے، خود شوافع نے اس

(۱) ابوداؤد، باب من قال توضأ لكل صلاة، رقم الحديث:۳۰٤

(۲) صحیح البخاری، باب إقبال الحيض وإدباره ذكر ه البخاري في ترجمة بابه

(۳) صحیح البخاری، باب الصفرة والكدرة في غير أيام، رقم الحديث:۳۲٦

(۴) التحقيق في أحاديث الخلاف، مسألة الحامل لاتحيض، رقم الحديث:۳۰۷

حدیث کو غیر معتبر مانا ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں لا أصل لہ امام بیہقی کہتے ہیں میں نے بہت تلاش کیا؛ لیکن یہ روایت ہمیں کہیں نہیں ملی، علامہ نووی کہتے ہیں کہ یہ روایت قابل استدلال نہیں ہے اگر صحیح بھی مان لو تو شطر کے معنی نصف کے لینا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عورت کو کم از کم ۹ سال ورنہ بارہ سال کے بعد خون آتا ہے، اسی طرح سن ایاس میں بھی نہیں آتا ہے، لہٰذا دونوں کو نکال دو نصف سے بہت زیادہ حصہ عورت نماز پڑھتی ہے، لہٰذا شطر کے معنی نصف کے لینا درست نہیں ہے، امام شافعی کے پاس اس کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہے، معلوم ہوا کہ امام شافعی کے پاس بہت کمزور دلیل ہے۔

امام صاحب کی دلیل:

اس سلسلے میں مضبوط دلیل امام صاحب کے پاس ہے اگر چہ بعض لوگوں نے اس پر بھی کلام کیا ہے، لیکن متعدد سند کی وجہ سے یہ روایت حسن کے درجہ کو پہونچ جاتی ہے۔ دار قطنی میں واثلہ بن اسقع کی روایت ہے قال رسول الله ﷺ أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة أيام.(۱)

اختلاف کی بنیاد:

محدثین جیسے ابن رشد مالکی اور ابن العربی وغیرہ کہتے ہیں کہ فقہاء کے درمیان یہ اختلاف کسی دلیل یا حدیث کی وجہ سے نہیں ہے؛ بلکہ تجربہ اور ائمہ کے فہم وتحقیق کے اعتبار سے ہے، کیوں کہ جگہ، موسم اور غذا کے اعتبار سے اس میں فرق پڑتا ہے، جن ائمہ کو اپنے زمانے میں عورتوں کا جو تجربہ ہوا اس کو انہوں نے بیان کیا، امام مالک نے اپنے یہاں دیکھا کہ ایک مرتبہ خون آکر بند ہو جاتا ہے، اس لئے انہوں نے ایک دفعہ خون آنے کو بھی حیض قرار دیا اور امام صاحب نے تین دن خون دیکھا تو انہوں نے اقل مدت تین دن کو قرار دیا۔

باب کا مقصد:

امام ترمذی نے پہلا باب مستحاضہ کا قائم کیا ہے، باب کا مقصد حیض اور استحاضہ میں فرق بیان کرنا ہے کہ حیض اور استحاضہ دونوں کی حقیقت الگ الگ ہے، لہٰذا دونوں کے احکام بھی الگ ہوں گے، حیض کی حالت میں نماز قرآن پڑھنا اور مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے اور استحاضہ میں کوئی چیز ممنوع نہیں ہے۔

---

(۱) سنن دار قطني، باب كتاب الحيض، رقم الحديث:۸٤٧۔ حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت پر امام صاحب کے مزید دلائل ترمذی کے باب ۹۴ باب في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد کے تحت مذکور ہے۔

باب کی روایت:

باب میں فاطمہ بنت حبیش کی روایت ہے اور یہ روایت تقریبا تمام کتب صحاح میں ہے، فاطمہ بنت حبیش مستحاضہ تھی اور نبی علیہ السلام کے پاس آکر اپنا حال بیان کیا کہ میں مستحاضہ عورت ہوں فلا أطهر میں پاک نہیں ہوتی ہوں، یہ ان کا اپنا قیاس ہے وہ یہ سمجھتی تھیں کہ جس طرح حیض مانع ہے اسی طرح استحاضہ بھی مانع ہے، اس لئے انہوں نے کہا فلا أطهر أفأدع الصلاة کہ جب میں پاک نہیں ہوں اور نماز کے لئے پاکی شرط ہے تو کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ آپ نے فرمایا نہیں تمہارا قیاس غلط ہے، استحاضہ کا خون رگ کا خون ہے، رحم کا خون نہیں ہے، دونوں کی حقیقت الگ الگ ہے، یوں سمجھو کہ حیض کا خون تندرستی کی علامت اور استحاضہ کا خون بیماری کی علامت ہے، گویا تم معذور ہو حائضہ نہیں ہو جیسے سلسلة البول کی بیماری والا شخص معذور ہے اسی طرح تم بھی معذور ہو، اس کے بعد آپ نے استحاضہ کے احکام بتائے کہ جب حیض کے ایام آجائیں تو نماز کو چھوڑ دو اور جب مدت گذر جائے تو خون دھو دو اور نماز پڑھو۔

قوله: فإذا اقبلت الحيضة: اقبال وادبار کی تفسیر میں ائمہ کا اختلاف ہے، اقبالِ حیض یعنی حیض کا آنا اور ادبارِ حیض یعنی حیض کا جانا اس کا کیا مطلب ہے، امام شافعی چونکہ حیض میں رنگ کا اعتبار کرتے ہیں تو وہ اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ جب حیض کے رنگ کا خون آجائے تو سمجھنا کہ یہ حیض ہے اور جب اس کے علاوہ دوسرے رنگ کا خون آئے تو سمجھنا کہ یہ استحاضہ کا خون ہے، گویا امام شافعی نے اقبال وادبار کا تعلق خون کے رنگ سے کیا ہے، کیوں کہ وہ تمیز کے قائل ہیں، امام ابوحنیفہ رنگ کے ذریعہ تمیز کے قائل نہیں ہیں اس لئے ان کے یہاں اقبال کا معنی ہے حیض کے دن کا آنا اور ادبار معنی حیض کے دن کا چلا جانا، جیسے دس دن کے اندر ہو تو حیض ہے اور دس دن سے زائد ہو تو استحاضہ ہے۔

فاطمہ بنت حبیش معتادہ تھی یا ممیّزہ:

اصل بحث یہ ہے کہ فاطمہ بنت حبیش معتادہ تھی یا ممیّزہ تھی، ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ ممیّزہ تھی، امام صاحب فرماتے ہیں کہ معتادہ تھی، امام صاحب کی دلیل بخاری کی روایت ہے: وإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وصلي (۱) کہ تم نماز کو ان ایام کے مقدار چھوڑ دو جن ایام کے مقدار تم پہلے چھوڑا کرتی تھی، یہاں قدر لفظ ہے، اسی طرح طحاوی کی

(۱) صحيح البخاري، باب الاستحاضة، رقم الحديث:٣٠٦، بخاری کی دوسری روایت میں ہے: ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيث، رقم الحديث:٣٢٥

روایت ہے: تدع الصلاۃ أیام اقراء ھا(۱) کہ حیض کے دنوں میں نماز کو چھوڑے رکھو، اس میں ایام کا لفظ ہے، اگر یہ ممیّزہ ہوتی تو حضور ان سے پوچھتے کہ تم کو کس رنگ کا خون آتا ہے تاکہ خون کا رنگ دیکھ کر حکم لگایا جائے؛ لیکن کسی روایت سے ثابت نہیں ہے کہ فاطمہ بنِ حبیش سے خون کا رنگ کا معلوم کیا ہو معلوم ہوا کہ آپ کی نظر میں بھی خون کے رنگ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

قوله فاغسلي عنك الدم وصلى: یہ عبارت محلِ کلام ہے کیوں کہ اس عبارت کا مطلب ہے کہ جب ایام حیض ختم ہو جائے تو خون دھو کر نماز پڑھ لو حالانکہ اس بات پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ حیض کے ختم ہونے کے بعد غسل کرنا ضروری ہے، جب کہ یہاں روایت میں غسل کا ذکر نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت مختصر ہے، بخاری کی روایت میں ہے: ثم اغتسلي وصلي (۲) یہاں صراحتاً غسل کا تذکرہ ہے، لیکن ترمذی کی روایت میں غسل دم کا تذکرہ نہیں ہے، لہٰذا یہ روایت مختصر ہے۔

اسی طرح مسند ابی حنیفہ میں ہے: فاغتسلي فطهرت ثم توضئ لكل صلاة (۳) خلاصہ یہ کہ کسی روایت میں غسل دم کا تذکرہ ہے اور کسی روایت میں صرف غسل کا تذکرہ ہے یعنی ایک راوی نے ایک بات بیان کی دوسرے راوی نے دوسری بات بیان کی، لہٰذا دونوں کو ملا کر حکم یہ ہوگا کہ جب حیض ختم ہو جائے تو غسل کرو پھر ہر مرتبہ غسل دم کرو اور وضو کرو، ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ چونکہ غسل کرنا بالکل ظاہر بات ہے اس لئے راوی نے اس کے مشہور ہونے کی وجہ سے اس کو حذف کر دیا۔

قوله قال أبومعاوية في حديثه: ابومعاویہ نے اپنی حدیث میں اس ٹکڑے کا بھی اضافہ کیا ہے توضئ لكل صلاة کہ حضور نے فاطمہ کو فرمایا کہ ہر نماز کے لئے وضو کر کے نماز پڑھتے رہنا یہاں تک کہ پھر حیض کا زمانہ آجائے، ابومعاویہ کے اس ٹکڑے کے سلسلے میں محدثین میں اختلاف ہے کہ یہ آنحضور کا قول ہے یا کسی راوی کا قول ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ مدرج ہے کسی راوی نے اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ عروہ بن الزبیر کا مقولہ ہے، آپ ﷺ کا نہیں گویا یہ موقوف ہے، ابن حجر اس کو مرفوع مانتے ہیں، علامہ بدرالدین عینی کو مرفوع اور موقوف ہونے میں تردد ہے، امام مسلم کا رجحان بھی یہی ہے کہ یہ موقوف ہے، امام مسلم فرماتے ہیں کہ حماد بن زید نے اس ٹکڑے کا

(۱) طحاوی شریف، باب المستحاضة كيف تتطهر للصلاة، رقم الحديث: ٦٢٠

(۲) صحیح البخاری، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض، رقم الحديث: ٣٢٥

(۳) مسند أبي حنيفة، باب فإذا أقبلت الحيضة فدع الصلاة، رقم الحديث: ٣٢٠

اضافہ کیا ہے، اس لئے میں نے اس ٹکڑے کو ترک کر دیا، گویا امام مسلم سمجھتے ہیں کہ حماد بن زید اس ٹکڑے میں منفرد ہیں ان کا کوئی متابع نہیں ہے، حالانکہ امام مسلم کا یہ سمجھنا غلط ہے، حماد بن زید کے بہت سے متابع ہیں ایک متابع ترمذی میں ابومعاویہ ہیں اسی طرح ابوحمزہ، ابوعوانہ اور امام ابوحنیفہ اس ٹکڑے کو نقل کرتے ہیں، پھر امام مسلم کا یہ کہنا کہ حماد بن زید منفرد ہیں غلط ہے، اگر متابع نہ بھی ہوتے تو بھی یہ زیادتی قابل قبول ہے کیوں کہ یہ ثقہ ہیں اور اس میں کسی کی مخالفت بھی نہیں ہے، بلکہ ایک امر زائد کا ذکر ہے، تیسری بات یہ کہ امام بیہقی نے اس ٹکڑے کو مرفوعاً نقل کیا ہے، اسی طرح امام ابوداؤد(۱) بیہقی(۲) ابن ماجہ(۳) نے بھی اس ٹکڑے کو ذکر کیا ہے، لہٰذا جو حضرات اس ٹکڑے کو مرفوع مانتے ہیں ان کی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

(۹۳) باب ما جاء أنَّ المستحاضةَ تتوضأُ لكلِ صلاةٍ

(۱۲۸) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا شَرِيْكٌ، عن أبي اليَقْظَانِ، عن عَدِيِّ بنِ ثَابِتٍ، عن أبيهِ، عن جَدِّه، عن النبيﷺ، أنَّه قالَ في الْمُسْتَحَاضَةِ: "تَدَعُ الصَّلاَةَ أَيَّامَ أقْرَائِهَا التي كَانَتْ تَحِيْضُ فِيْهَا، ثُمَّ تَغْتَسِلُ وتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ وَتَصُوْمُ وتُصَلِّي"

حدثنا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، أنَا شَرِيْكٌ نَحْوَه بِمَعْنَاهُ، قالَ أبو عيسى: هٰذا حديثٌ قَدْ تَفَرَّدَ به شَرِيْكٌ عن أبي اليَقْظَانِ.

وَسَأَلْتُ مُحمدًا عن هٰذا الحديثِ، فقلتُ: عَدِيُّ بنُ ثَابِتٍ عن أبيهِ عن جَدِّه: جَدُّ عَدِيٍّ مَا اسْمُهُ؟ فَلَمْ يَعْرِفْ مُحمدٌ اسْمَهُ، وذَكَرْتُ لِمُحمدٍ قَولَ يَحْيىَ بنِ مُعِيْنٍ: أَنَّ اسْمَهُ دِيْنَارٌ، فَلَمْ يَعْبَأْ بِهِ.

وقال أحمدُ وإسحاقُ في الْمُسْتَحَاضَةِ: إنِ اغْتَسَلَتْ لِكُلِّ صَلاَةٍ: هُوَ أَحْوَطُ لَهَا، وَإِن تَوَضَّأَتْ لِكُلِّ صَلاَةٍ: أَجْزَأَهَا، وَإِنْ جَمَعَتْ بَيْنَ الصَّلاَتَيْنِ بِغُسْلٍ أَجْزَأَهَا.

---

(۱) ابوداؤد، باب من روى أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة، رقم الحديث:۲۹۲

(۲) السنن الكبرى للبيهقي باب المستحاضة تغسل عنها أثر الدم، رقم الحديث:١٦٢٥

(۳) ابن ماجہ، باب ما جاء في المستحاضة التي قد عدت، رقم الحديث:٦٢٤

مستحاضہ ہر نماز کے لئے نئی وضو کرے

ترجمہ: (۱۲۸)عدی کے دادا کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''مستحاضہ اپنی عادت کے دنوں میں نماز چھوڑے جن دنوں میں وہ حائضہ رہا کرتی تھی، پھر غسل کرے اور ہر نماز کے وقت نیا وضو کرے اور روزہ رکھے اور نماز بھی پڑھے۔

یہ حدیث شریک سے علی بن حجر بھی اسی طرح روایت کرتے ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں یہ ایسی حدیث ہے جس میں شریک ابوالیقظان سے روایت کرنے میں تنہا ہیں اور میں نے امام بخاری سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو میں نے کہا عدی بن ثابت اپنے والد سے روایت کرتے ہیں یعنی ثابت سے روایت کرتے ہیں اور وہ اپنے دادا سے تو عدی کے دادا کا کیا نام تھا تو امام بخاری اس کے نام سے واقف نہیں تھے، میں نے امام بخاری کے سامنے یحییٰ بن معین کا قول ذکر کیا کہ ان کے دادا کا نام دینار ہے تو انہوں نے اس قول کو کوئی اہمیت نہیں دی، امام احمد اور اسحاق نے فرمایا کہ مستحاضہ اگر ہر نماز کے لئے غسل کرے تو یہ زیادہ بہتر ہے اور ہر نماز کے لئے وضو کرے تو جائز ہے اور اگر ایک غسل سے دو نماز پڑھے تو زیادہ بہتر ہے (جیسے ظہر کو مؤخر کرے اور آخر وقت میں غسل کرے اور پھر عصر پڑھ لے اور مغرب کو مؤخر کرے اور مغرب کے اخیر وقت میں غسل کرے اور مغرب کی نماز پڑھے اور لگے ہاتھوں عشاء بھی پڑھ لے اور فجر کی نماز کے لئے مستقل غسل کرے گویا روزانہ تین غسل کرے یہ بھی کافی ہے)

باب کا مقصد:

یہ مستحاضہ کا دوسرا باب ہے، اس باب کا مقصد ہے کہ مستحاضہ حیض کے ختم ہونے کے بعد ایک بار غسل کرے گی، یہ غسل فرض ہے اور پھر ہر نماز کے لئے وہ وضو کرے گی۔

مستحاضہ نماز کے لئے وضو کرے گی یا نماز کے وقت کے لئے؟

امام ابوحنیفہ اور امام احمد فرماتے ہیں کہ مستحاضہ وقت کے اندر وضو کرے اور وقت کے اندر جتنا چاہے فرائض ونوافل پڑھے جب تک وقت باقی رہے گا وضو باقی رہے گا، امام مالک، ربیعۃ الرائے اور داؤد ظاہری کہتے ہیں مستحاضہ کو وضو کرنے کی ضرورت نہیں، دم استحاضہ غیر معتاد ہونے کی وجہ سے ناقض وضو نہیں ہے، البتہ مستحاضہ کے لئے ہر نماز کے لئے وضو کرنا مستحب ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے اگر قضاء کرنا چاہے تو اس کے لئے بھی علیحدہ وضو ضروری ہے، ہاں ایک فرض کے بعد نوافل جتنا چاہیں پڑھ سکتے ہیں، سفیان ثوری اور ابوثور کہتے ہیں

مستحاضہ کا وضو فراغ عن الصلاۃ سے ٹوٹ جاتا ہے گویا ان کے نزدیک مطلق نماز سے فارغ ہونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ فرض نماز ہو یا نفل نماز۔

امام مالک کی دلیل:

امام مالک کی دلیل وہ روایت ہے جس میں وضو کا ذکر نہیں ہے، اور توضائي لكل صلاة بعض روایت میں ہے تمام روایت میں نہیں ہے، اگر وضو ضروری ہوتا تو تمام روایت میں اس کا تذکرہ ہوتا، اس لئے جہاں وضو کا ذکر ہے اس کو استحباب پر محمول کیا جائے گا۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی کی دلیل باب کی حدیث ہے، تتوضأ لكل صلاة، تتوضأ عند كل صلاة یہاں صلاۃ مطلق ہے اور جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور صلاۃ کا فرد کامل، فرض نماز ہے اور نفل فرض کے تابع ہے، اس لئے تبعاً نفل نماز کو اسی وضو سے پڑھ سکتی ہے۔

سفیان ثوری کی دلیل:

سفیان ثوری کہتے ہیں کہ صلاۃ نکرہ ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا صلاۃ کے عموم میں فرض، نفل سب نمازیں داخل ہوں گی اور حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ کسی بھی نماز سے فارغ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام احمد کی دلیل:

امام صاحب فرماتے ہیں یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہے، ترمذی کی روایت میں لكل صلاة ہے، لیکن بیہقی اور ابن قدامہ نے امام ابوحنیفہ کے واسطے سے نقل کیا ہے توضائي لوقت كل صلاة اس روایت میں وقت کا لفظ مذکور ہے، دوسرے طرق میں بھی لكل وقت صلاة کی تصریح آئی ہے، علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ لكل صلاة والی روایت جس سے امام شافعی استدلال کرتے ہیں یہ محتمل ہے، ایک احتمال یہ ہے کہ لكل صلاة کا مطلب ہے ہر نماز کے لئے وضو کرو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ صلاۃ سے وقت صلاۃ مراد ہو کیوں کہ شریعت میں بہت سے مواقع پر صلاۃ بول کر وقت صلاۃ مراد لیا جاتا ہے، حدیث میں ہے: فحيث ما أدركت صلاة فصل (۱) یہاں بالاتفاق صلوٰۃ سے

(۱) السنن النسائي للكبرى سورة الاسراء، رقم ۱۱۲۸۱

وقت صلاۃ مراد ہے، اسی طرح حدیث میں ہے إن أول صلاة (۱) یعنی إن أول وقت صلاة، اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں أنا آتيك لصلاة الظهر أي لوقت صلاة الظهر پس اس روایت میں لوقت كل صلاة کا احتمال ہے، اگر دونوں روایت کو صحیح مانیں تو بھی محکم کو محتمل پر ترجیح ہوتی ہے۔

دوسری بات: لكل صلاة کے عموم پر تو امام شافعی کا بھی عمل نہیں ہے، اس طرح کہ صلاۃ کے عموم میں نفلی نماز بھی داخل ہے، لیکن امام شافعی کہتے ہیں کہ نفل نماز سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، ایک فرض نماز کے بعد اسی وضو سے نفل نمازیں پڑھ سکتی ہے۔

تیسری بات: اگر لكل صلاة والی روایت پر عمل کریں تو لوقت كل صلاة پر عمل چھوٹ جاتا ہے اور اگر لوقت كل صلاة پر عمل کرتے ہیں تو ساری روایت پر عمل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس وقت ہم کہیں گے کہ لكل صلاة سے مراد لوقت كل صلاة ہے اور دونوں روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، ایک روایت کو چھوڑ دینے سے۔

امام طحاوی کی نظر:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ پر تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اگر مستحاضہ مثلاً ظہر کے وقت وضو کرے اور کوئی نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ ظہر کا وقت گزر جائے تو امام شافعی اور امام ابوحنیفہ دونوں کہتے ہیں کہ اس وضو سے عصر کی نماز نہیں پڑھ سکتی ہے، کیوں کہ دونوں حضرات کا اتفاق ہے کہ دخول وقت اور خروج وقت سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اب غور کرو کہ اگر امام شافعی کی بات صحیح ہے کہ فراغ عن الصلاۃ سے وضو ٹوٹتا ہے تو یہاں فراغن عن الصلاۃ نہیں پایا گیا، پھر بھی وضو ٹوٹ گیا، پس کہنا پڑے گا کہ خروج وقت ناقض وضو ہے، اسی طرح احناف اور شوافع دونوں کا اتفاق ہے کہ فرض سے فارغ ہونے کے بعد وقت کے اندر جتنا چاہے نفل پڑھ سکتی ہے تو اگر فراغ عن الفعل ناقض ہے تو فرض پڑھنے سے فراغ عن الفعل پایا گیا پھر نفل پڑھنا کیسے درست ہو گیا، امام طحاوی کہتے ہیں کہ ان دونوں مسئلوں سے سمجھ میں آیا کہ فراغ عن الصلاۃ ناقض نہیں ہے، بلکہ خروج عن الوقت ناقض وضو ہے۔

دوسری نظر: نواقض دو طرح کے ہیں (۱) خروج نجاست (۲) خروج وقت جیسے مسح علی الخفین میں مقیم کے لئے ایک دن ایک رات گزر جائے تو مسح ٹوٹ جاتا ہے، مسافر کے لئے تین دن تین رات گزر جائے تو مسح ٹوٹ جاتا ہے، معلوم ہوا کہ مسح علی الخفین میں ناقض مسح، خروج وقت ہے، آگے چلو مستحاضہ کے لئے بھی ناقض دو طرح ہے، ایک ہے خروج نجاست، دوسرا ناقض امام شافعی کہتے ہیں کہ فراغ عن الصلاۃ ہے اور امام صاحب کہتے ہیں خروج وقت ہے، اب غور کرو کہ ان دونوں

(۱) سبل السلام، باب المواقيت، رقم الحديث:۱۹

میں کس کو ناقض ماننا بہتر ہے، امام شافعی نے ایسی چیز کو ناقض مانا ہے جس کی شریعت میں کوئی مثال نہیں ہے اور امام صاحب نے ایسی چیز کو مانا ہے جس کی نظیر شریعت میں موجود ہے، اب تمہی بتاؤ جس کی نظیر ملتی ہو وہ بہتر ہے یا جس کی نظیر نہیں ملتی ہے وہ بہتر ہے، معلوم ہوا کہ خروج وقت مستحاضہ کے لئے ناقض وضو ہے۔

فائدہ: یاد رکھنا چاہئے کہ خروج وقت اس وقت ناقض ہے جب کہ دم کے علاوہ کسی دوسری ناقض وضو چیز پیش نہ آئی ہو اگر پیش آئی ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔

ابن حجر کی غلط بیانی:

اس جگہ ابن حجر لکھتے ہیں کہ جو امام شافعی کا مسلک ہے، وہی جمہور کا مسلک ہے، معلوم نہیں جمہور ان کے نزدیک کس چڑیا کا نام ہے، امام ابوحنیفہ، احمد، سفیان ثوری یہ سب حضرات اس مسلک کے مخالف ہیں، کیا یہ حضرات جمہور نہیں ہیں اس مسئلے میں تو امام شافعی تنہا ہیں، پھر بھی کہتے ہیں کہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

قوله نا شريك: یہ شریک بن عبداللہ کوفی ہیں، یہ کوفہ کے قاضی تھے، مسلم کے رواۃ میں ہیں، بعض لوگوں نے ان کو ضعیف کہا ہے، ابوالیقظان یہ متکلم فیہ راوی ہیں، حضرات ائمہ نے ان پر کلام کیا ہے، ان کا حافظہ خراب تھا اور ان کا میلان شیعیت کی طرف تھا، عن جدہ یہ مجہول راوی ہیں جیسا کہ امام ترمذی ذکر کر رہے ہیں، گویا کئی خرابی اس روایت میں ہے، امام ابوداؤد نے اس روایت کو صراحتا ضعیف کہا ہے۔

قوله عند كل صلاة: یہاں ایک بات یاد رکھو کہ عند کل صلاۃ یہ ظرف ہے، اس کا عامل تغتسل اور تتوضأ ہے، اور اگر دونوں کو اس کا عامل مانو تو مطلب یہ ہوگا کہ ہر نماز کے وقت میں غسل بھی کریگی اور وضو بھی کریگی حالانکہ جمہور کا یہ مسلک نہیں ہے اسی وجہ سے اس روایت پر محدثین نے کلام کیا ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کرنا یہ مشہور روایت کے خلاف ہے، جیسا کہ ابھی فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت میں گزر چکا ہے کہ جب تمہارے حیض کے ایام ختم ہو جائیں تو غسل کر لینا اور پھر ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور یہاں ہے کہ ہر نماز کے لئے بھی غسل ہے اور وضو بھی ہے، اس لحاظ سے یہ روایت نا قابل عمل سمجھا گیا ہے، لیکن امام ترمذی نے اس روایت کو قابل عمل اس بنیاد پر بنایا ہے کہ عند کل صلاۃ تتوضأ تغتسل کا ظرف نہیں ہے، اب معنی صاف ہو جائے گا کہ حیض کے ایام ختم ہونے کے بعد صرف ایک بار غسل کرے گی اور ہر نماز کے وقت میں وضو کرے گی، اس لحاظ سے اس روایت کو قابل عمل قرار دیا گیا ہے کہ اگر چہ یہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے؛ لیکن مسئلہ کے اعتبار سے صحیح ہے۔

(٩٤) باب في المستحاضةِ إنها تجمعُ بين الصلاتين بغسلٍ واحدٍ

(١٢٩) حَدَّثَنَا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا أبو عَامِرٍ العَقَدِيُّ، نا زُهَيْرُ بنُ محمدٍ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ محمدِ بنِ عَقيلٍ، عن إبراهيمَ بنِ مُحمدِ بنِ طَلْحَةَ، عن عَمِّه عِمْرَانَ بنِ طَلْحَةَ، عن أُمِّه حَمْنَةَ ابنَةِ جَحْشٍ قَالَتْ: كُنْتُ أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيْرَةً شَدِيدَةً، فَأَتَيْتُ النبيَّ ﷺ أَسْتَفْتِيْهِ وَأُخْبِرُهُ، فَوَجَدَتُّهُ فِي بَيْتِ أُخْتِي زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ فقلتُ: يا رسولَ اللّٰه! إِنِّي أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيْرَةً شَديدةً فَمَا تَأْمُرُنِيْ فِيْهَا؟ فَقَدْ مَنَعَتْنِيْ الصِّيَامَ وَالصَّلاَةَ، قَالَ: "أَنْعَتُ لَكِ الكُرْسَفَ فَإِنَّهُ يُذْهِبُ الدَّمَ" قَالَتْ: هو أَكْثَرُ مِنْ ذٰلِكَ قَالَ: "فَتَلَجَّمِيْ" قَالتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذٰلِكَ قَالَ: "فَاتَّخِذِيْ ثَوْباً" قَالتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذٰلِكَ إِنَّمَا أَثُجُّ ثَجًّا فقَالَ النبيُّ ﷺ: "سَآمُرُكِ بِأَمْرَيْنِ أَيَّهُمَا صَنَعْتِ أَجْزَأَ عَنْكِ، فَإِنْ قَوَيْتِ عَلَيْهِمَا فَأَنْتِ أَعْلَمُ" فَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ رَكْضَةٌ مِنَ الشَّيْطَان فَتَحَيَّضِيْ سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللّٰهِ، ثُمَّ اغْتَسِلِيْ فَإِذَا رَأَيْتِ أَنَّكِ قَدْ طَهُرْتِ وَاسْتَنْقَأْتِ فَصَلِّى أَرْبَعَةً وعِشْرِيْنَ لَيْلَةً أَوْ ثَلاَثَةً وَعِشْرِيْنَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا، وَصُوْمِيْ وَصَلِّي فَإِنَّ ذٰلِكَ يُجْزِئُكِ وَكَذٰلِكِ فَافْعَلِيْ كَمَا تَحِيْضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهُرْنَ لِمِيْقَاتِ حَيْضِهِنَّ وَطُهْرِهِنَّ، فَإِنْ قَوَيْتِ عَلٰى أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِي العَصْرَ ثُمَّ تَغْتَسِلِيْنَ حِيْنَ تَطْهُرِيْنَ وَتُصَلِّيْنَ الظُّهْرَ والْعَصْرَ جَمِيْعاً ثُمَّ تُؤَخِّرِيْنَ المغربَ وتُعَجِّلِيْنَ العِشَاءَ ثُمَّ تَغْتَسِلِيْنَ وَتَجْمَعِيْنَ بَيْنَ الصَّلاَتَيْنِ فَافْعَلِيْ، وَتَغْتَسِلِيْنَ مَعَ الصُّبْحِ وَتُصَلِّيْنَ وَكَذٰلِكَ فَافْعَلِيْ، وَصُوْمِيْ إِنْ قَوَيْتِ عَلٰى ذٰلِكَ" فَقَالَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ: "وَهُوَ أَعْجَبُ الأَمْرَيْنِ إِلَيَّ!"

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وَرَوَاهُ عُبَيْدُ اللّٰهِ بنُ عَمْرٍو الرِّقِّيُّ وابنُ جُرَيْجٍ وشريكٌ عن عبدِ اللّٰهِ بنِ محمدِ بنِ عقيلٍ عن إبراهيمَ بنِ مُحمدِ بنِ طَلْحَةَ، عن عَمِّه عِمْرَانَ عن أُمِّه حَمْنَةَ، إِلاَّ إِنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ يَقُول: عُمَرُ بنُ طَلْحَةَ، والصَّحِيْحُ عِمْرَانُ بنُ طَلْحَةَ.

وسَأَلْتُ محمداً عن هٰذا الحديثِ فقال: هُوَ حَدِيْثٌ حَسَنٌ، وهٰكذا قال أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ: (و) هو حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقَالَ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ فِيْ الْمُسْتَحَاضَةِ: إِذَا كَانَتْ تَعْرِفُ حَيْضَهَا بِإِقْبَالِ الدَّم وَإِدْبَارِه، فَإِقْبَالُهُ أَنْ يَكُونَ أَسْوَدَ، وَإِدْبَارُهُ أَنْ يَتَغَيَّرَ إِلَى الصُّفْرَةِ، فَالْحُكْمُ فِيْهَا عَلىٰ حَدِيْثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبي حُبَيْشٍ، وإِنْ كَانَتِ الْمُسْتَحَاضَةُ لَهَا أَيَّامٌ مَعْرُوْفَةٌ قَبْلَ أَنْ تُسْتَحَاضَ: فَإِنَّهَا تَدَعُ الصَّلاَةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وتَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلاَةٍ وتُصَلِّي، وَإِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا أَيَّامٌ مَعْرُوْفَةٌ وَلَمْ تَعْرِفِ الْحَيْضَ بِإِقْبَالِ الدَّمِ وَإِدْبَارِه: فَالْحُكْمُ لَهَا عَلَى حَدِيثِ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ.

وقال الشَّافِعِيُّ: المُسْتَحَاضَةُ إِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ فِي أَوَّلِ مَا رَأَتْ فَدَامَتْ عَلىٰ ذٰلِكَ فَإِنَّهَا تَدَعُ الصَّلاَةَ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا، فَإِذَا طَهُرَتْ فِي خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا أَوْ قَبْلَ ذٰلِكَ: فَإِنَّهَا أَيَّامُ حَيْضٍ، فَإِذَا رَأَتِ الدَّمَ أَكْثَرَ مِنْ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوماً: فَإِنَّهَا تَقْضِيْ صَلاَةَ أَرْبَعَةَ عَشَرَ يَوْمًا، ثُمَّ تَدَعُ الصَّلاَةَ بَعْدَ ذٰلِكَ أَقَلَّ مَا يَحِيْضُ النِّسَاءُ، وهُوَ يَومٌ وَلَيْلَةٌ.

قال أبو عيسٰى: فَاخْتَلَفَ أَهْلُ العلمِ في أَقَلِّ الحَيْضِ وَأَكْثَرِه:

فَقَالَ بَعْضُ أهلِ العلمِ: أَقَلُّ الحَيْضِ ثَلاَثٌ، وأَكْثَرُهُ عَشْرَةٌ، وهُوَ قَولُ سفيانَ الثوريِّ وأهلِ الكوفَةِ، وبه يَأْخُذُ ابنُ المبارك، ورُوِيَ عنه خِلاَف هذا.

وقَال بَعْضُ أهلِ العلمِ مِنْهُمْ عَطَاءُ بنِ أبي رَبَاحٍ: أَقَلُّ الْحَيْضِ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وأَكْثَرُه خَمْسَةَ عَشَرَ، وهو قَولُ الْأَوْزَاعِيِّ ومالكٍ والشافعيِّ وأحمدَ وإسحاقَ وأبي عُبَيْدَةَ.

مستحاضہ ایک غسل میں دونمازیں جمع کرے

ترجمہ: حدیث (۱۲۹) زہیر بن محمد کی روایت ہے: حضرت حمنہ فرماتی ہیں کہ مجھے بہت شدت کے ساتھ خون آتا تھا، میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں مسئلہ دریافت کرنے اور آپ ﷺ کو صورت حال بتانے کے لئے آئی، میں نے آپ ﷺ کو اپنی بہن زینب کے گھر پایا، میں نے عرض کیا مجھے بہت ہی زیادہ حیض آتا ہے آپ مجھے اس سلسلے میں کیا حکم دیتے ہیں؟ اس نے مجھے روزہ اور نماز سے روک رکھا ہے، آپ نے فرمایا میں تمہیں روئی استعمال کرنے کا مشورہ دیتا ہوں، اس سے خون بند ہوجائے گا، حضرت حمنہ نے کہا: خون اس سے زیادہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ تو تم لگام باندھ لو (یعنی روئی کی بتی رکھ کر لنگوٹ باندھ لو اس سے خون رک جائے گا) حضرت حمنہ نے کہا خون اس سے بھی زیادہ ہے، آپ نے فرمایا تو تم اس

کے نیچے کپڑا رکھ لو، حضرت حمنہ نے کہا خون اس سے بھی زیادہ ہے میں خود بہہ رہی ہوں، حضور نے فرمایا: میں تمہیں دو باتوں کا حکم دیتا ہوں جس پر بھی تم عمل کرو کافی ہو جائے گا، اور اگر تم دونوں باتوں پر عمل کر سکو تم اپنا حال بہتر جانتی ہو، پھر آپ نے فرمایا کہ یہ شیطان کا ایڑ مارنا ہے پس تم چھ دن یا سات دن اپنے آپ کو حائضہ شمار کرو، اللہ بہتر جانتا ہے پھر تم غسل کرو جب تم دیکھو کہ پاک صاف ہوگئی ہو تو تئیس، چوبیس رات دن نماز پڑھو اور روزے رکھو، پس بیشک یہ بات تمہارے لئے کافی ہے اور اسی طرح کرتی رہو، جس طرح عورتوں کو حیض آتا ہے اور جس طرح وہ پاک ہوتی ہے اپنے حیض اور پاکی کے متعینہ مدت پر پس اگر تمہیں قدرت ہو کہ ظہر کو مؤخر کرو اور عصر کو جلدی پڑھو پھر تم نہا کر پاکی حاصل کرو اور ظہر وعصر دونوں کو جمع کرو (تو ایسا کرو) پھر مغرب کو مؤخر کرو اور عشاء کو مقدم کرو، پھر غسل کر کے دونوں نمازوں کو جمع کرو (یہ غسل دو نمازوں کو جمع کرنے کا ہے) اور دونوں نمازوں کے درمیان جمع کرو تو ایسا کرو، اور صبح کے لئے نہاؤ اور نماز پڑھو اور ایسا ہی کرتی رہو اور روزے رکھتی رہو، اگر تم اس پر قادر ہو پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اور یہ دونوں باتوں میں سے مجھے زیادہ پسند ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے، اس حدیث کو ابن عقیل سے اسی سند کے ساتھ عبد اللہ بن عمرو الرقی، ابن جریج اور شریک نے بھی روایت کیا ہے، البتہ ابن جریج، عمرو بن طلحہ کہتے اور صحیح نام عمران بن طلحہ ہے اور میں نے امام بخاری سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا یہ حدیث حسن ہے اور ایسا ہی امام احمد نے فرمایا، اور امام احمد اور اسحاق نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: جب کہ وہ اپنے حیض کو پہچانتی ہو خون کے آنے اور بند ہونے سے (یعنی مستحاضہ ممیّزہ ہو) پس اس کا حیض کا آنا یہ ہے کہ خون کالا ہو اور اس کا پیٹھ پھیرنا یہ ہے کہ خون زردی کی طرف بدل جائے تو اس مستحاضہ کا حکم فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث کے مطابق ہوگا (یعنی وہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی) اور اگر مستحاضہ کے لئے جانے پہچانے ہوئے دن ہوں، حیض کی بیماری لاحق ہونے سے پہلے (یعنی وہ معتادہ ہو) تو وہ اپنے حیض کے ایام میں نماز چھوڑ دے پھر حیض سے پاک ہونے کا غسل کرے اور ہر نماز کے لئے وضو کرے اور نماز پڑھے اور جب مستحاضہ غیر معتادہ غیر ممیّزہ ہو) تو اس کے لئے حکم حمنہ بنت جحش کی حدیث کے مطابق ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا مستحاضہ کو جب ابتداء ہی سے مسلسل خون آئے اور وہ اسی حال پر رہے تو پندرہ دن تک نماز چھوڑے گی، پس اگر پندرہ دن میں یا اس سے پہلے پاک ہو جائے تو وہ سب حیض کے دن شمار ہوں گے اور اگر پندرہ دن کے بعد بھی خون جاری ہے تو وہ چودہ دن کی نمازیں قضاء کرے گی، پھر اس کے بعد وہ نماز چھوڑے گی اقل مدت تک اور وہ ایک دن ایک رات ہے (امام شافعی نے صرف مبتداء کا حکم بیان کیا ہے)

امام ترمذی فرماتے ہیں علماء نے حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت میں اختلاف کیا ہے، بعض علماء کے نزدیک اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہے اور یہ ثوری اور کوفہ والوں کا قول ہے اور ابن المبارک نے بھی اسی قول کو لیا ہے اور ان سے اس کے خلاف بھی روایت کیا گیا ہے اور بعض اہل علم نے جن میں عطاء شامل ہیں فرمایا کہ حیض کی اقل مدت ایک رات ایک دن ہے اور اوزاعی، مالک، شافعی، احمد، اسحاق اور ابوعبیدہ نے اسی قول کو لیا ہے۔

تشریح: یہ مستحاضہ کا تیسرا باب ہے اور اس باب کا مقصد یہ ہے کہ مستحاضہ دونمازوں کو ایک غسل میں جمع کرے، مسئلہ یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کی جو روایت ہے وہ منسوخ ہے دونماز کے لئے ایک غسل کی روایت سے اور دونماز کے لئے ایک غسل کا حکم یہ منسوخ ہے ہر نماز کے لئے وضو کرنے سے گویا اب حکم ہے ہر نماز کے لئے وضو کرنا؛ البتہ دونماز کے لئے ایک غسل کرنا یہ مستحب ہے اور ہر نماز کے لئے غسل کرنا اس سے زیادہ بہتر ہے یا تو دونماز کے لئے ایک غسل یا ہر نماز کے لئے غسل کو استحباب پر محمول کردو یا علاج پر محمول کردو اس لئے کہ نماز کے لئے غسل کرنے سے عضو میں ٹھنڈک پیدا ہوگی اور استحاضہ کا مرض پیدا ہوتا ہے گرمی سے جب ہر نماز کے لئے غسل سے عضو میں ٹھنڈک پیدا ہوگی تو استحاضہ میں کمی ہوگی یا اس کا خاتمہ ہوگا۔

باب کی روایت:

حمنہ بنت جحش کی روایت ہے، یہ حضرت ام المؤمنین حضرت زینب کی بہن ہیں، گویا حمنہ بنت جحش حضورﷺ کی سالی ہیں، ان کو استحاضہ کا عارضہ تھا اور بڑا سخت عارضہ تھا، کہتی ہیں كنت استحاض حيضة كثيرة شديدة تین تین تاکید ہے یعنی بہت زیادہ خون آتا تھا کہتی ہیں کہ میں حضور کے پاس مسئلہ دریافت کرنے آئی، آپ مجھے اس بارے میں کیا حکم دیتے ہیں؟ اپنا قیاس بیان کرتی ہیں فقد منعتني الصيام والصلاة مجھے تو نماز، روزے سے روک ہی دیا ہے، یہ اپنے قیاس سے کہہ رہی ہیں، انہوں نے استحاضہ کو حیض پر قیاس کرکے سوچا جیسے حیض میں نماز وروزہ نہیں ہوتا، اس میں بھی نہیں ہوگا، آپ نے فرمایا اس میں تو نماز روزہ کرنا پڑے گا، البتہ میں تم کو کرسف کی ہدایت کرتا ہوں کیوں کہ وہ خون کو دور کردے گا، انہوں نے کہا یا رسول اللہ خون اس سے بھی زیادہ ہے، آپ نے فرمایا ایسا کرو کہ لنگوٹ کے نیچے ایک اور کپڑا رکھ کر لنگوٹ باندھ لیا کرو انہوں نے کہا یا رسول اللہ خون اس سے بھی زیادہ ہے آپ نے فرمایا ایسا کرو کہ لنگوٹ کے نیچے ایک اور کپڑا رکھ لو، علامہ کشمیری فاتخذي ثوبا کا ترجمہ کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ نماز کے لئے علیحدہ لباس رکھا کرو، حضرت حمنہ نے کہا حضور اس سے بھی کام نہیں چلے گا، وہ تو اس سے بھی زیادہ ہے، اب آپ نے ان کو

مسئلہ بتایا کہ میں تمہیں دو بات کا حکم دیتا ہوں ان دونوں میں سے ایک بھی کرلوتو کافی ہے اور اگر دونوں کی طاقت ہوتو دونوں کرلو،تم زیادہ بہتر جانتی ہو!

قوله إنما هي ركضة من الشيطان: آپ نے فرمایا کہ استحاضہ یہ شیطان کا ایڑھ مارنا ہے،علامہ خطابی کہتے ہیں کہ ایڑھ کا مطلب یہ ہے کہ استحاضہ کی وجہ سے شیطان کو وسوسہ ڈالنے کا موقعہ ملتا ہے، یہ وسوسہ ڈالنا شیطان کی طرف سے ایڑھ مارنا ہوا،بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی بھی ہوسکتے ہیں،ممکن ہے کہ شیطان رحم کے منھ پر زخم کردیتا ہو اس کی وجہ سے استحاضہ کا عارضہ ہوتا ہے،یعنی یہ کہ یہ مرض شیطان پیدا کرتا ہے، پس تم اپنے آپ کو حائضہ شمار کرو چھ دن یا سات۔

قولــه ستة أيـام أو سبـعة أيـام: یہاں لفظ او کے بارے میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ تنویع کے لئے ہے،تنویع کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے فرمایا تو اپنے آپ کو مہینہ میں چھ دن یا سات دن حائضہ شمار کرو جیسا کہ اس زمانہ میں عورتوں کو حیض چھ دن یا سات دن آیا کرتا تھا، گویا اس زمانے کے عورت کے عام عادت کے لحاظ سے آپ نے چھ دن یا سات دن فرمایا،یعنی تم بھی دیکھو کہ تم جیسی عورت کو کتنی دن حیض آتا ہے، اگر تم جیسی عورت کو چھ دن حیض آتا ہے تو تم بھی اپنے آپ کو چھ دن حائضہ شمار کرو، اور اگر تم جیسی عورت کو سات دن آتا ہے تو تم بھی اپنے آپ کو سات دن حائضہ شمار کرنا، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انہوں نے حضور سے کہا ہو کہ حضور اس سے پہلے مجھے چھ دن یا سات دن خون آتا تھا،لیکن مجھے یاد نہیں ہے کہ چھ دن آتا تھا یا سات دن آتا تھا، گویا ان کو چھ یا سات میں شک ہورہا ہے، اس لئے آپ نے فرمایا تم غور کرلو اور چھ اور سات ایام میں جس طرف ظن غالب ہوا، اسی ظن غالب کا اعتبار کرکے اپنے آپ کو حائضہ شمار کرو، یا یہ کہ راوی کو شک ہورہا ہے کہ حضور نے چھ دن فرمایا، یا سات دن فرمایا، گویا او شک راوی کے لئے ہے اس صورت میں او کے بعد قال پڑھنا پڑے گا۔

قولـه وهو أعجب الأمرين إليّ: امام شافعی کتاب الام میں امرین کی تعیین فرماتے ہیں کہ ایک امر ہے ہر نماز کے لئے وضو کرنا اور دوسرا امر ہے ہر نماز کے لئے غسل کرنا، اسی کو محدثین نے پسند کیا ہے، امام ابوداؤد نے امرین کی دوسری تحقیق کی ہے کہ امر اول سے مراد ہر نماز کے لئے غسل کرنا اور دوسرے امر سے ہر دو نماز کے لئے ایک غسل کرنا ہے، اس رائے کو بھی بہت سے محدثین نے پسند کیا ہے، یہاں حضور نے فرمایا کہ مجھ کو آخری امر زیادہ پسند ہے، امام شافعی کے مطابق ھو ضمیر کا مرجع امر ثانی ہوا یعنی ہر نماز کے لئے ایک غسل اور چوں کہ غسل میں نظافت زیادہ ہے، لہٰذا پسندیدگی ظاہر

ہےاورامام ابوداؤد کےمطابق بھی ھوضمیر کامرجع امرثانی ہی ہے،یعنی ہردونماز کے لئے ایک غسل کرنا یہ پسندیدہ ہے،اس لئے کہ پانچ غسل کرنے کے مقابلہ میں تین غسل میں زیادہ سہولت ہےاور جب آپ کسی چیز کاحکم دیتے تھےتوسہل امر کاحکم دیتے تھے یہی آپ کو پسند تھا،دونوں کے کہنے کےمطابق أعجب الأمرين سےمرادامرثانی ہے،اختلاف صرف امر اول میں ہے۔

حمنہ بنت جحش کس قسم کی مستحاضہ تھی؟

حمنہ بنت جحش کے سلسلے میں حضرات ائمہ ومحدثین کی رائے مختلف ہے کہ یہ کس قسم کی مستحاضہ تھی،معتادہ تھی یا مبتدۂ تھی یا متحیرہ یا ممیّزہ تھی؟ امام احمد،امام طحاوی،ابن قدامہ کی رائے یہ ہے کہ حمنہ بنت جحش متحیرہ تھی، گویاان کو عادت کے ایام یادنہیں ہے کہ حیض چھ دن آتا تھا یا سات دن آتا تھا،اسی میں یہ پریشان ہےاوراپنی عادت کو بھول گئی ہے،متحیرہ کا حکم تمام لوگوں کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک اس کو حیض کا شبہ رہے گا وہ غسل کرتی رہے گی،مثلاً ایک دن حیض کا مان کر غسل کرکےاس نے نماز پڑھ لیااب سات دن کے مکمل ہونے تک ہرنماز کے لئے اس کوغسل کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ ہرنماز کے وقت میں احتمال ہے کہ اسی وقت حیض سے فارغ ہوئی ہواور قاعدہ ہے کہ حیض سے فراغت کے وقت غسل واجب ہوتا ہے، گویا جب تک ان کو شبہ رہے گااس وقت تک ہرنماز کے لئے غسل کرنا پڑے گا۔

علامہ خطابی کی رائے:

علامہ خطابی کی رائے یہ ہے کہ حمنہ بنت جحش مبتدۂ تھی یعنی ان کو پہلی بار حیض آیا تھااور سلسلہ چالو ہوگیا تو وہ مستحاضہ ہوگئی تب نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تیری تو کوئی عادت نہیں ہےاس لئے دیکھ کہ تجھ جیسی عورت کو کتنا دن حیض آتا ہےاگر تجھ جیسی عورت کو چھ دن حیض آتا ہےتو اپنے آپ کو چھ دن حائضہ شمار کرکےاوراگر تجھ جیسی عورت کو سات دن حیض آتا ہےتو اپنے آپ کو سات دن حائضہ شمار کرکے کام کرتی رہو،لیکن علامہ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ حمنہ بنت جحش معمر عورت ہیں، یہ مبتدۂ نہیں ہیں، یہ معتادہ ہیں،ان کو پہلے عادت کے مطابق حیض آتا تھا؛لیکن یہ عادت بھول گئی اس لئے یہ ناسیہ یا متحیرہ ہوگئی،امام بیہقی کی رائے بھی یہی ہے کہ حمنہ بنت جحش یہ معتادہ تھی؛لیکن استحاضہ کا عارضہ لاحق ہونے کے بعد یہ عادت بھول گئی کہ چھ دن آتا تھا یا سات دن آتا تھا انہی دوایام میں ان کو شک تھااس لئے ان کو حکم دیا کہ غور کرواور جس طرف ظن غالب ہوجائے اس کو اختیار کرلو۔

دوسری بات: آپ ﷺ نے حمنہ بنت جحش سےفرمایا کہ تو ظہر کے اخیر میں غسل کرکے ظہر کی نماز پڑھ لو،اور عصر کو اول

وقت میں پڑھ لو، لیکن نبی کریم ﷺ نے عصر کی نماز کے لئے وضو کا حکم نہیں فرمایا یعنی روایت میں دونوں نمازوں کے درمیان وضو کرنے کا ذکر نہیں ہے، حالانکہ وضو کرنا ضروری ہے کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک خروج وقت ناقض وضو ہے اور امام شافعی کے نزدیک دخول وقت یہ مستحاضہ کے لئے ناقض وضو ہے، احناف اور شوافع دونوں کے نزدیک عصر کے وقت کے داخل ہوتے ہی مستحاضہ کا وضو ٹوٹ گیا، پھر آپ نے وضو کا تذکرہ کیوں نہیں کیا۔

جواب: اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ وضو تو کرنا ضروری ہے؛ لیکن راوی نے شہرت کی بنا پر چھوڑ دیا ہے، اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایت مختصر ہے تفصیلی روایت ابوداؤد میں ہے کہ فاطمہ بنت حبیش کو حضور نے فرمایا کہ دو نماز کے لئے غسل کرو اور ایک نماز کو مؤخر کرو اور ایک نماز کو اول وقت میں پڑھو اور دونوں نمازوں کے درمیان وضو کرو(۱) لہٰذا ترمذی کی روایت کو اختصار پر محمول کیا جائے گا۔

امام طحاوی کی توجیہ:

امام طحاوی نے ایک دوسری توجیہ کی ہے جو احناف سے بالکل ہٹ کر ہے، امام طحاوی کہتے ہیں کہ حدیث میں جمع بین الصلاتین سے مراد جمع حقیقی ہے، جمع صوری نہیں ہے، یعنی ظہر کی نماز عصر کے وقت میں پڑھے اس طور پر کہ ظہر کے وقت کے ختم ہونے کے بعد غسل کرے اور پہلے ظہر کی نماز پڑھے پھر عصر کی نماز پڑھے، لہٰذا وقت نہیں نکلا ہے پس غسل کے بعد وضو کی ضرورت نہیں ہے۔

علامہ کشمیری کی توجیہ:

علامہ کشمیری کی تحقیق یہ ہے کہ ظہر کی نماز کا وقت زوال کے وقت سے شروع ہو جاتا ہے اور ایک مثل تک باقی رہتا ہے اور دوسرے مثل کے بعد تیسرے مثل میں عصر کا وقت شروع ہوتا ہے اور پہلے اور تیسرے مثل کے درمیان دوسرا مثل یہ معذورین کے لئے مشترک وقت ہے، اس میں معذورین دونوں نمازیں پڑھ سکتے ہیں، پس جب وقت نکلا نہیں تو وضو کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح مغرب کا وقت شفق احمر تک ہے اور شفق احمر کے ڈوبنے کے بعد شفق ابیض تک مشترک وقت ہے، اس میں معذورین غسل کر کے پہلے مغرب کی نماز پڑھے اس کے بعد عشاء کی نماز پڑھے، اس میں بھی خروج وقت نہیں ہے، لہٰذا وضو کی ضرورت نہیں ہے، علامہ کشمیری کی رائے احناف کے مشہور مفتی بہ مسلک کے خلاف ہے، کیوں کہ ہمارے نزدیک ظہر کا وقت مثل ثانی تک رہتا ہے اور تیسرے مثل میں عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے اس کے

(۱) ابوداؤد، باب من قال إذا أقبلت الحيضة، رقم:٢٨٧

درمیان مشترک وقت نہیں ہے، اس لئے علامہ کشمیری کی یہ توجیہ احناف کے خلاف ہے، اس لئے بہتر یہی ہے کہا جائے کہ ابوداؤد میں ہے: توضائي بين ذلك کہ دونوں نمازوں کے درمیان وضو کرو۔

قولـه قـال أبـوعسىٰ فاختلف أهل العلم في أقل الحيض وأكثر: اقل حیض اور اکثر حیض کے سلسلے میں کسی کے پاس مرفوع صریح روایت نہیں ہے، لیکن پھر بھی تمام ائمہ کو ضرورت ہے کہ اقل اور اکثر مدت حیض کو مقرر کریں، کیوں کہ بہت سے مسائل میں اس کی ضرورت پڑتی ہے، جیسے عدت کا مسئلہ ہے، مطلقہ کی عدت کے لئے اقل اور اکثر مدت حیض کو ماننا ہی پڑے گا تب ہی یہ مسئلہ حل ہوسکتا ہے، اس لئے تمام ائمہ نے اپنے زمانے کی عورتوں کے مطابق اقل واکثر کا حکم لگایا ہے، البتہ احناف کے پاس اپنے مستدل کے لئے کئی روایتیں ہیں جن سے اقل اور اکثر مدت حیض کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

(۱) ابن قدامہ نے مغنی میں ذکر کیا ہے: قـرء المرأ ة ثـلاث،أربـع، خـمـس، ست، سبع، ثمان، تسع، عشرة (۱) تین سے شروع ہے اور اکثر دس دن ہے۔

(۲) دارقطنی میں حضرت انس کی روایت ہے لا يـكـون الحيض أكثر من عشرة (۲) یہ حضرت انس پر موقوف ہے۔

(۳) دارقطنی میں حضرت انس ہی سے روایت ہے الـحـائض إذا جـاوزت عشرة فهـي بـمنزلة الـمستـحـاضة فتغتسل وتصل (۳) یہ روایت اگرچہ موقوف ہے؛ لیکن غیر قیاس ہونے کی وجہ سے یہ بھی مرفوع کے حکم میں ہے۔

(۴) ترمذی جلد ثانی میں نـقـصـان الإيمـان کے باب میں تـمـكـث أحـداكن الثلاث أو الأربع لا تصل (۴) یہ مرفوع روایت ہے، یہاں بھی ابتداء تین سے ہے، تین سے کم کا ذکر نہیں ہے، یہ روایت اقل مدت پر صریح ہے۔

(۵) ابوبکر جصاص رازی نے احکام القرآن میں بخاری کی روایت قـدر الأيـام اور طحاوی کی روایت تدع الصلاة أيام اقراء ها (۵) سے استدلال کیا ہے کہ ایام جمع کا صیغہ ہے جو تین سے لے کر دس تک کے لئے بولا جاتا ہے

(۱) المغني لابن قدامة مسألة أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر ۱/ ۲۲٤ ڈیجیٹل لائبریری

(۲) دارقطنی، كتاب الحيض، رقم الحديث:۲۸۰۹

(۳) دارقطنی، كتاب الحيض، رقم الحديث:۸۱٦

(۴) سنن الترمذی، باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته، رقم الحديث:۲٦۱۳

(۵) طحاوی، باب المستحاضة، كيف تتطهر للصلاة، رقم الحديث: ٦۲۰

نہ تو ایام کا لفظ تین سے کم پر بولا جاتا ہے اور نہ دس سے زیادہ پر، تین سے کم پر یوم اور یومان بولا جاتا ہے، اسی طرح دس کے بعد أحد عشر یوما اور اثنا عشر یوما بولا جاتا ہے۔

(٦) حضرت انس کی موقوف روایت ہے جس کو زیلعی نے نصب الرایہ میں ذکر کیا ہے: قرء المرأة ثلاث، أربع، خمس، سنت، سبع، ثمان، تسع، عشر، حیض کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس ہے اس روایت پر کلام کیا گیا؛ لیکن حضرت انس کی اس روایت کے متابعات بھی ہیں، دار قطنی کی روایت جو اوپر گذری اس سے اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

(٩٥) باب ما جاء في المستحاضةِ انها تغتسلُ عند كل صلاةٍ

(١٣٠) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، ثَنَا اللَّيْثُ، عن ابنِ شِهَابٍ، عن عُرْوَةَ، عن عائِشَةَ أَنَّهَا قالتْ: اسْتَفْتَتْ أُمُّ حَبِيْبَةَ ابنَةُ جَحْشٍ رَسُولَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَتْ: إِنِّي أُسْتَحَاضُ فَلاَ أَطْهُرُ أَفَأَدَعُ الصَّلاَةَ؟ فَقَالَ: "لاَ، إِنَّمَا ذٰلِك عِرْقٌ فَاغْتَسِلِي ثُمَّ صَلِّي" فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلاَةٍ، قَالَ قُتَيْبَةُ: قَالَ اللَّيْثُ: لَمْ يَذْكُرْ ابنُ شِهَابٍ أَنَّ رسولَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم أَمَرَ أُمَّ حَبِيْبَةَ أَنْ تَغْتَسِلَ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ، وَلٰكِنَّهُ شَيءٌ فَعَلَتْهُ هِيَ.

قال أبو عيسى: ويُروىٰ هٰذا الحديثُ عن الزُّهْرِيِّ عن عَمْرَةَ عن عائشةَ قَالتْ: اسْتَفْتَتْ أُمُّ حبيبةَ بِنْتُ جَحْشٍ.

وقَدْ قَالَ بَعْضُ أهلِ العلمِ: الْمُسْتَحَاضَةُ تَغْتَسِلُ عندَ كُلِّ صَلاَةٍ.

وَرَوىٰ الْأَوْزَاعِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عن عُرْوَةَ وعَمْرَةَ عن عائِشَةَ.

مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے غسل کرے

ترجمہ: حدیث (١٣٠) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: ام حبیبہ نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا، انہوں نے کہا یا رسول اللہ میں مستحاضہ ہوں، پس میں پاک نہیں ہوتی ہوں تو کیا میں نماز کو چھوڑے رکھوں؟ آپ نے فرمایا نہیں یہ تو رگ کا خون ہے، پس تم غسل کرو اور پھر نماز پڑھو، پس ام حبیبہ ہر نماز کے لئے غسل کرتی تھیں، قتیبہ کہتے ہیں، لیث نے کہا:

ابن شہاب نے ذکر نہیں کیا کہ حضور نے ام حبیبہ کو ہر نماز کے وقت غسل کا حکم دیا تھا، لیکن یہ ایسی چیز تھی جس کوانہوں نے خود ہی کیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث زہری سے عن عمرہ عن عائشة بھی مروی ہے، اور بعض اہل علم نے کہا کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے غسل کرے گی اور امام اوزاعی نے عن الزھری عن عروہ وعمرہ عن عائشة روایت کیا ہے۔

تشریح: یہ مستحاضہ کا آخری باب ہے، اس باب کا مقصد یہ ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت غسل کرے گی، اس سلسلے میں امام ترمذی نے حضرت عائشہ کی حدیث پیش کی ہے: ام حبیبہ بنت جحش یہ بھی حضرت ام المؤمنین زینب کی بہن ہیں، حمنہ بنت جحش، ام حبیبہ بنت جحش، زینب بنت جحش تینوں بہن ہیں، تینوں کواستحاضہ کی بیماری تھی، ام المؤمنین حضرت زینب کو استحاضہ کا عارضہ معمولی تھا، بہت جلد ختم ہوگیا تھا، ام حبیبہ کنیت ہے ان کا نام بھی زینب تھا، عبدالرحمٰن بن عوف کے نکاح میں تھیں، بعض لوگوں نے اس کو وہم پر محمول کیا ہے کہ زینب تو ام المؤمنین کا نام تھا، ام حبیبہ کا نام کیسے ہوسکتا ہے؟ لیکن وہم پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، ام المؤمنین کا نام اصل میں برّہ تھا، حضور ﷺ نے بدل کر زینب نام رکھ دیا، گویا دونوں بہن کا نام زینب تھا، لیکن ام حبیبہ اپنی کنیت سے مشہور تھی اور حضرت زینب نام سے اس طرح دونوں میں امتیاز ہوجاتا تھا۔

باب کی روایت:

ام حبیبہ بھی مستحاضہ تھی، نبی کریم کے پاس آئی اور اپنا معاملہ پیش کیا کہ مجھے استحاضہ کا عارضہ ہے اس لئے میں پاک نہیں ہوتی ہوں، یہ بھی استحاضہ کو حیض پر قیاس کررہی ہے، اس لئے کہہ رہی ہیں کیا میں نماز کو چھوڑ دوں جس طرح حیض کی حالت میں نماز کو چھوڑتی تھی؟ آپ نے فرمایا کہ نماز مت چھوڑنا یہ تو رگ کا خون ہے اور حیض کا خون رحم کا خون ہوتا ہے اس لئے مستحاضہ حائضہ کی طرح نہیں ہے، پس تم غسل کرلیا کرو، مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں امرها أن تغتسل کہ آپ نے ان کو غسل کرنے کا حکم دیا، اب تغتسل میں دو احتمال ہے، ایک احتمال یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کیا کرے، بظاہر حدیث کے لفظ فاغتسل ثم صلي سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ان کو ہر نماز کے لئے غسل کا حکم نہیں دیا تھا وہ اپنے قیاس اور اجتہاد سے ہر نماز کے لئے غسل کیا کرتی تھی۔

سوال: یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضور نے ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا کیا حکم دیا تھا یا کہ ام حبیبہ اپنے قیاس سے ہر نماز کے لئے غسل کیا کرتی تھی؟ اس لئے کہ کوئی صحابیہ شرعی معاملے میں اپنے قیاس کو دخل نہیں دے سکتی ہے؟

جواب: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اگر چہ حضور نے ہر نماز کے لئے غسل کا حکم نہیں دیا تھا، لیکن انہوں نے حضور کے انداز بیان سے سمجھا کہ حضور کا منشاء ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا ہے، گویا یہ محض ان کی رائے نہیں تھی، بلکہ حضور کا منشاء بھی تھا، اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا حضور نے کسی بھی مستحاضہ کو ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم دیا ہے؟ علامہ شوکانی اس کا انکار کرتے ہیں کہ حضور نے کسی بھی مستحاضہ کو ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم نہیں دیا ہے، اس لئے کہ مرد کے بس سے بھی باہر ہے کہ روزانہ پانچ غسل کرے، عورت تو صنف نازک ہے یہ کیسے برداشت کرسکتی ہے وہ بھی اس حالت میں کہ اس کا خون بھی آ رہا ہو، لیکن علامہ شوکانی کا یہ انکار غلط ہے، اس لئے کہ ابوداؤد میں روایت ہے کہ حضور نے سہلہ بنت سہیل کو ہر نماز کے لئے غسل کا حکم دیا تھا(۱) لیکن جب یہ معاملہ ان پر دشوار ہوا تو انہوں نے حضور سے شکایت کی کہ یا رسول اللہ یہ میرے لئے بہت مشکل ہے، تب آپ نے فرمایا کہ تم دو نمازوں کو ایک غسل میں جمع کرلیا کرو، اسی طرح ایک عورت بادیہ گزری ہے ان کو بھی حضور نے غسل لکل صلاۃ کا حکم دیا تھا(۲) اس لئے علامہ شوکانی کا غسل لکل صلاۃ کا انکار غلط ہے، طحاوی میں ہے: حضرت علی کے زمانے میں ایک مستحاضہ عورت ان کے پاس آئی اور عرض کیا کہ میں مستحاضہ ہوں کیا کروں؟ حضرت علی نے فرمایا کہ تو ہر نماز کے لئے غسل کر، پھر نماز پڑھ ان کو تشفی نہیں ہوئی اور وہ حضرت ابن عباس کے پاس گئی اور اپنا معاملہ اور حضرت علی کا فتویٰ بیان کیا اور عرض کیا کہ کوفہ سرد جگہ ہے، وہاں ٹھنڈی بہت زیادہ ہے، میں روزانہ پانچ غسل برداشت نہیں کرسکوں گی، اس لئے آپ کچھ راستہ نکالئے، حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ علی نے تم کو صحیح مسئلہ بتایا ہے اور تمہارا یہ کہنا کہ میں برداشت نہیں کرسکوں گی، سنو! ممکن تھا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے اوپر اس سے بڑی مصیبت ڈال دیتا تب تم کیا کرتی؟ معلوم ہوا کہ ہر نماز کے لئے غسل کرنا یہ روایات سے ثابت ہے یہ کوئی قیاسی مسئلہ نہیں ہے۔

ہر نماز کے لئے غسل کی شرعی حیثیت:

جمہور غسل لکل صلاۃ کی روایت کو صحیح مانتے ہیں، البتہ اس روایت پر عمل نہیں ہے؛ بلکہ حکم یہ ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی، اس لئے علماء نے غسل لکل صلاۃ کی متعدد توجیہیں کی ہیں۔

(۱) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ پانچ غسل یہ منسوخ ہے، تین غسل سے اور تین غسل منسوخ ہے حضرت فاطمہ بن ابی حبیش کی روایت سے جس میں ہر نماز کے لئے وضو کا حکم ہے، گویا پانچ غسل شروع میں تھا بعد میں آپ نے اس کو منسوخ فرما دیا۔

---

(۱) جامع الأصول في أحاديث الرسول الفرع الأول في اغتسالها وصلاتها، رقم الحديث:۵۴۱۳، أبوداؤد،ص:۴۱

(۲) سنن الدارمي باب في غسل المستحاضة، رقم الحديث:۷۸۵

(۲) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ پانچ غسل کی دوسری توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ یہ پانچ غسل وجوب پر محمول نہیں ہے؛ بلکہ ہر نماز کے لئے غسل کرنا یا دو نماز کے لئے ایک غسل کرنا مستحب ہے۔

(۳) بعض حضرات کہتے ہیں کہ غسل لکل صلاۃ کا حکم شرعی نہیں، طبی ہے، یعنی علاج کے لئے ہے کیوں کہ استحاضہ کا مرض گرمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور جب بار بار پانی کا استعمال کیا جائے گا تو بدن میں ٹھنڈک پیدا ہوگی اور خون میں کمی ہوجائے گی۔ (۴) غسل لکل صلاۃ متحیرہ کے لئے ہے جو مستحاضہ حیض کے ایام کو بھول گئی ہو تو جب تک استحاضہ کا یقین نہ ہوجائے ہر نماز کے لئے غسل کرے کیوں کہ ہر نماز میں احتمال ہے کہ ابھی حیض ختم ہوا ہے۔

قوله قال أبو عيسیٰ: یہاں سند کا اختلاف بیان کرتے ہیں، پہلی سند میں زہری، عروہ سے نقل کرتے ہیں اور عروہ حضرت عائشہ سے اور حضرت عائشہ حضور ﷺ سے نقل کرتی ہیں، دوسری سند میں زہری، عمرہ سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت عائشہ سے اور تیسری سند میں زہری عروہ اور عمرہ دونوں سے روایت کرتے ہیں، اس میں کوئی اختلاف اور تضاد نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ زہری نے عروہ اور عمروہ دونوں سے سنا ہو اور کبھی زہری صرف عروہ کا ذکر کرتے تھے کبھی صرف عمرہ کا ذکر کرتے تھے کبھی عروہ اور عمرہ دونوں کا ذکر کردیتے تھے۔

(۹٦) باب ما جاءَ في الحائضِ أنها لا تقضي الصلاةَ

(۱۳۱) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نا حَمَّادُ بنُ زَيْدٍ، عن أَيُّوبَ، عن أَبِي قِلَابَةَ، عن مُعَاذَةَ، أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ عَائِشَةَ، قالَتْ: أَتَقْضِي إِحْدَانَا صَلاَتَهَا أَيَّامَ مَحِيْضِهَا؟ فَقَالَتْ: أَحَرُوْرِيَّةٌ أَنْتِ! قدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيْضُ فَلَا تُؤمَرُ بِقَضَاءٍ.

قال أبو عيسىٰ: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وقد رُوِيَ عن عائشةَ مِن غَيْرِ وَجْهٍ: أَنَّ الحَائِضَ لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ، وهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ الْفُقَهَاءِ، لا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمْ فِي أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصَّوْمَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ.

حائضہ پر نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے

ترجمہ: حدیث (۱۳۱) معاذہ کہتی ہیں: ایک عورت نے حضرت عائشہ سے پوچھا (یہ سوال کرنے والی خود معاذہ تھیں،

بعض روایت میں تصریح ہے کہ میں نے پوچھا) کیا عورت پر ایام حیض کی نمازوں کی قضاء ہے؟ حضرت عائشہ نے فرمایا کیا تو حرور یہ ہے! نبی علیہ السلام کے زمانہ میں ہم عورتوں کو حیض آتا تھا اور ان کو نماز کی قضاء کا حکم نہیں دیا جاتا تھا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت عائشہ سے یہ مضمون کہ حائضہ پر نمازوں کی قضاء نہیں ہے، متعدد طرق سے مروی ہے، اور تمام علماء کا یہی قول ہے، ان کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حائضہ پر صرف روزوں کی قضاء ہے، نمازوں کی قضاء نہیں ہے۔

تشریح: جمہور اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حائضہ اور نفساء کوئی نماز نہیں پڑھ سکتی ہے اور کسی قسم کا روزہ نہیں رکھ سکتی ہے اور اس میں بھی اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ حائضہ اور نفساء نماز کی قضاء نہیں کریگی، البتہ روزے کی قضاء کریگی، چنانچہ ابن منذر وغیرہ کہتے ہیں لا اختلاف بینهم اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ خوارج کہتے ہیں کہ حائضہ نماز کی بھی قضاء کرے گی، جس طرح روزے کی قضاء کرے گی، انہوں نے نماز کو روزے پر قیاس کیا ہے، اس کے علاوہ ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے؛ البتہ اس میں غور کرنا ہے کہ نماز کا نہ پڑھنا یہ تو قیاس کے مطابق ہے اس لئے کہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور حائضہ ونفساء پاک ہو ہی نہیں سکتی ہے اس لئے وہ نماز بھی نہیں پڑھ سکتی ہے، لیکن روزے کے لئے تو طہارت شرط نہیں ہے، اس لئے کہ روزہ إمساك عن الأكل والشرب والجماع کا نام ہے اور اس کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر جنبی روزہ رکھے تو اس کا روزہ ہو جاتا ہے، معلوم ہوا کہ روزہ میں طہارت شرط نہیں ہے، اس لئے جنبی کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے تو جب جنبی کا روزہ صحیح ہوسکتا ہے تو پھر حائضہ کا روزہ کیوں صحیح نہیں ہوسکتا ہے، معلوم ہوا کہ حائضہ کو روزہ سے روکنا خلاف قیاس ہے، بعض حضرات جیسے امام بخاری کے استاذ ابوالزناد کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہے کہ حائضہ نماز اور روزہ دونوں نہیں کرسکتی ہے، یعنی شریعت نے کہا اور ہم نے مان لیا، یہی رائے شوافع میں امام الحرمین کی ہے، وہ بھی کہتے ہیں کہ حائضہ کا روزہ صحیح نہ ہونا یہ خلاف قیاس ہے، عقل کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جب جنبی کا روزہ صحیح ہے تو حائضہ کا روزہ بھی صحیح ہو جانا چاہئے۔

روزہ کی قضا کرنے کی حکمت:

(۱) امام نووی فرماتے ہیں کہ نماز کی قضاء اس لئے نہیں ہے کہ نماز کی کثرت ہو جاتی ہے، ہر مہینہ میں دس دن کی یعنی پچاس نمازوں کی قضاء کرنی پڑے گی اگر نماز کی قضا کو ضروری قرار دیا جائے تو وہ حرج میں پڑ جائیں گی، شریعت کا قاعدہ ہے الحرج مدفوع حرج کو دفع کیا گیا، لہٰذا نماز کو ان سے معاف کر دیا گیا اور روزہ کی قضاء ہے اس لئے کہ روزہ سال

میں ایک مرتبہ فرض ہے سال میں ایک مرتبہ تین دن یا دس دن کی قضاء کرے گی جس میں کوئی مشقت نہیں ہے۔

(۲) سب سے عمدہ بات صاحب بدائع الصنائع نے کہی ہے: پہلی بات انہوں نے یہ کہی کہ جنبی کا روزہ ہوسکتا ہے تو حائضہ اور نفساء کا روزہ کیوں نہیں صحیح ہوسکتا ہے؟ کیوں کہ جنبی جب چاہے جنابت کو دور کرسکتا ہے؛ لیکن حیض ونفاس کی ایسی ناپاکی ہے کہ حائضہ عورت سمندر کو انڈیل لے گی تو بھی پاک نہیں ہوگی، معلوم ہوا کہ حیض ونفاس کی نجاست جنابت کی نجاست سے زیادہ سخت ہے، اس لئے جنبی کا روزہ تو صحیح ہوگیا؛ لیکن حائضہ اور نفساء کا روزہ صحیح نہیں ہوا، لیکن اس کے باوجود جنبی کے روزے کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ روزہ کے لئے طہارت شرط نہیں، پھر حائضہ کو روزہ سے روکنے کی کیا وجہ ہے؟ علامہ کاسانی فرماتے ہیں دیکھو عورت کو صنف کے اعتبار سے مرد سے کمزور پیدا کیا گیا ہے، اور حیض آنے کی وجہ سے عورت میں مزید کمزوری پیدا ہوگئی، اب اگر شریعت روزہ رکھنے کا حکم دیتی ہے تو یہ تیسری کمزوری پیدا ہوجاتی ہے، اور ایک ضعیف صنف اتنی کمزوری کیسے برداشت کرسکتی ہے؟ اس لئے شریعت نے شفقتاً حائضہ سے روزہ ساقط کردیا، گویا حائضہ سے روزہ کا ساقط ہونا حیض کی بناء پر نہیں ہے؛ بلکہ شفقت کی بناء پر شریعت نے روزہ ساقط کردیا ہے، علامہ کاسانی کہتے ہیں نماز کی قضاء نہیں ہے اور روزہ کی قضا ہے اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور حائضہ ناپاک ہے اور ایسی ناپاکی ہے کہ اسے دور کرنا چاہے تو اس کی قدرت میں نہیں ہے، یعنی یہ ناپاکی منجاب اللہ ہے، اختیاری نہیں اضطراری ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ نماز ادا کرنے کی اس میں اہلیت ہی نہیں، گویا وہ نماز ادا کرنے کی مکلّف ہی نہیں ہے جیسے نابالغ بچہ اور مجنون غیر مکلّف ہے اسی طرح حائضہ عورت بھی نماز کے حق میں غیر مکلّف ہے؛ کیوں کہ ناپاکی کو دور کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے، لہٰذا جب ادا ان کے ذمہ نہیں ہے تو قضا ادا کے تابع ہے، جب ادا اس پر نہیں تو قضا بھی اس پر نہیں ہوگا، رہ گیا معاملہ روزہ کا تو حائضہ روزہ کی مکلّف ہے، اس لئے کہ روزہ کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، صرف شفقتاً شریعت نے ادا کو ساقط کردیا ہے، لیکن نفس روزہ کی تکلیف کو ختم نہیں کیا ہے یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ کوئی آدمی سویا ہوا ہے تو وہ اس حالت میں اگر چہ ادا صلاۃ کا مکلّف نہیں ہے؛ لیکن نفس صلاۃ کا مکلّف ہے، اسی طرح حائضہ عورت نفس روزہ کی مکلّف ہے؛ لیکن عذر کی وجہ سے ادا کو ساقط کردیا گیا ہے، پس جس طرح نائم نیند سے بیدار ہونے کے بعد نماز کی قضا کرے گا اسی طرح حائضہ عورت عذر حیض کے ختم ہونے کے بعد روزہ کی قضاء کرے گی۔

قوله أحرورية أنت: حروریہ کوفہ کے قریب ایک مقام ہے، جہاں خوارج کا اجتماع ہوا تھا، اور خوارج کی ابتداء یہیں سے ہوئی تھی، چونکہ نماز کی قضاء کا مسئلہ خوارج کا تھا اس لئے حضرت عائشہ نے فرمایا کیا تو خوارج میں سے ہے؟ جو

خوارج کے عقیدے کی طرح بات کررہی ہے انہوں نے کہا نہیں بلکہ میں صرف مسئلہ معلوم کررہی ہوں تو حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ ہم میں سے کوئی بھی عورت حائضہ ہوتی تھی تو ہم کو حضور کی طرف سے قضاء کا حکم نہیں دیا جاتا تھا، یعنی حائضہ کے اوپر نماز کی قضاء نہیں ہے، کیوں کہ نبی ﷺ کبھی ایسا نہیں کر سکتے تھے کہ امت پر کوئی چیز لازم ہو اور آپ امت کو اس کا حکم نہ دیں۔

قوله قد كانت احدانا: حضرت عائشہ کے اس جملے سے عدم قضاء پر دو طرح استدلال ہوسکتا ہے۔

(۱) حضرت عائشہ نے نماز کے عدم قضاء کو عدم ادا پر قیاس کیا کہ جب حائضہ عورت پر ادا نہیں ہے تو اس پر قضا پر بھی نہیں ہے، اس وجہ سے بھی کہ قضاء کے سلسلے میں کوئی نص نہیں ہے، اگر نص ہوتی تو یہ قیاس نہ کرتیں۔

(۲) حضرت عائشہ یہ سمجھ رہی ہیں کہ حیض کا عارضہ بکثرت ہوتا رہتا ہے، آنحضور ﷺ کو اس کا علم نہ ہو یہ ناممکن ہے، اگر قضاء ضروری ہوتا تو ناممکن تھا کہ حضور ﷺ اس کی قضاء کا حکم نہ دیتے، آپ کا قضاء کا حکم نہ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ قضاء ہے ہی نہیں، جب کہ روزے کے قضاء کے بارے میں صراحتا نص موجود ہے کہ عورت روزہ کی قضاء کرے گی، اگر نماز کی قضاء ہوتی تو کیا حضور اس کو بیان نہیں فرماتے۔

نماز کی عدم قضاء پر نص سے استدلال:

بعض لوگوں نے عدم قضاء صلاۃ پر ایک نص سے بھی استدلال کیا ہے، فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ حضرت آدم اور حضرت حوا جب زمین پر اتارے گئے اور حضرت حوا کو جب پہلی بار حیض آیا تو انہوں نے حضرت آدم سے پوچھا کہ نماز پڑھوں یا نہیں؟ حضرت آدم کو مسئلہ معلوم نہیں تھا، پھر ان کے پاس وحی آئی کہ نماز نہیں پڑھے گی، ایام حیض کے ختم ہو جانے کے بعد حضرت حوا نے پوچھا کہ ان نمازوں کا کیا کروں تو حضرت آدم کے پاس وحی آئی کہ ان نمازوں کی قضاء بھی نہیں ہے، پھر جب حضرت حوا کو روزہ کے زمانہ میں حیض آیا تو انہوں نے پوچھا روزہ رکھوں؟ تو وحی آئی کہ روزہ نہیں رکھے گی جب حیض ختم ہوا تو پوچھا کہ ان روزوں کی قضاء کروں یا نہیں؟ تو حضرت آدم نے اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار نہیں کیا اور قیاس کر کے مسئلہ بتادیا اس لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم آیا کہ یہ مسئلہ غلط ہے، بلکہ روزوں کی قضاء ہے، بعض فقہ کی کتابوں میں آتا ہے کہ یہ قیاس خود حضرت حوا نے کیا تھا کہ جب نماز کی قضاء نہیں ہے تو روزہ کی بھی قضاء نہیں، اس کی سزا میں وحی آئی کہ نہیں روزہ کی قضاء ہے، یہ بات کتب حدیث میں نہیں؛ بلکہ کتب فقہ میں ہے اور لوگوں نے لکھا ہے کہ اس کی سند معلوم نہیں ہے۔

(۹۷) باب ما جاء في الجُنُبِ والحَائِضِ: أنهما لا يقرآن القرآن

(۱۳۲) حَـدَّثَـنَا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، والحَسَنُ بنُ عَرَفَةَ، قَالَا: نا إسماعيلُ بنُ عَيَّاسٍ، عن مُوسى بنِ عُقْبَةَ، عن نَافِعٍ، عن ابنِ عُمَرَ، عن النبيِّ ﷺ قال: "لَا تَقْرَأُ الحَائِضُ وَلَا الجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرآنِ"

وفي البابِ: عن عليٍّ، قال أبو عيسٰى: حديثُ ابنِ عَمَرَ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِن حَدِيْثِ إسماعيلَ بنِ عَيَّاشٍ، عن مُوسى بنِ عُقْبَةَ، عن نَافِعٍ، عن ابنِ عَمَرَ، عن النبيِّ ﷺ قَالَ: لَا يَقْرَأ الْجُنُبُ وَلَا الحَائِضُ.

وهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ ﷺ والتَّابِعِيْنَ ومَنْ بَعْدَهُمْ مِثْلُ: سُفيانَ الثَّوْرِيِّ، وابنِ المبارَكِ، والشَّافِعِيِّ وأحمدَ وإسحاقَ، قَالُواْ: لَا تَقْرَأُ الحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ مِنَ الْقُرآنِ شَيْئًا، إِلَّا طَرْفَ الآيَةِ وَالْحَرْفِ وَنَحْوَ ذٰلِكَ، وَرَخَّصُوْا لِلجُنُبِ وَالْحَائِضِ في التَّسْبِيْحِ والتَّهْلِيْلِ.

قال: وسمعتُ محمدَ بنَ إسماعيلَ يَقولُ: إِنَّ إسماعيلَ بنَ عَيَّاشٍ يَروِي عَنْ أَهْلِ الحِجَازِ وَأَهْلِ العِرَاقِ أَحَادِيْثَ مَنَاكِيْرَ، كَأَنَّهُ ضَعَّفَ رِوَايَتَهُ عَنْهُمْ فِيْمَا يَتَفَرَّدُ بِه، وقَالَ: إِنَّمَا حَدِيْثُ إسماعيلَ بنِ عَيَّاشٍ عن أهلِ الشَّامِ.

وقَالَ أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ: إسمَاعِيلُ بنُ عيَّاشٍ أَصْلَحُ مِن بَقِيَّةَ، ولِبَقِيَّةَ أَحَادِيْثُ مَنَاكِيْرُ مِنَ الثِّقَاتِ، قال أبو عيسٰى: حَدَّثَنِي بِذٰلِكَ أحمدُ بنُ الحَسَنِ، قَالَ سَمِعْتُ أحمدَ بنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ بِذٰلِكَ.

جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتے ہیں

ترجمہ: حدیث (۱۳۲) حضرت ابن عمر فرماتے ہیں: حضور پاک ﷺ نے فرمایا حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہ پڑھیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: ابن عمر کی حدیث کو ہم اسماعیل بن عیاش کی حدیث کے علاوہ سے نہیں جانتے ہیں، وہ موسیٰ بن عقبہ سے وہ نافع سے وہ ابن عمر سے وہ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہ

کریں، اور صحابہ تابعین اور بعد کے اکثر اہل علم جیسے سفیان ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا یہ قول ہے، وہ کہتے ہیں جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہ کریں، ہاں طرف آیت یا حرف یا اس کے مانند اس سے مستثنی ہے اور انہوں نے جنبی اور حائضہ کو تسبیح اور تہلیل کی اجازت دی ہے، امام ترمذی نے امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اسماعیل بن عیاش حجازی اور عراقی اساتذہ سے منکر یعنی نہایت ضعیف روایت بیان کرتے ہیں، گویا انہوں نے اسماعیل کی ان حدیثوں کو ضعیف قرار دیا ہے جو حجازی اور عراقی اساتذہ سے مروی ہیں اور جن روایت میں وہ منفرد ہیں اور امام بخاری نے فرمایا: اسماعیل کی شامی اساتذہ سے ہی حدیثیں معتبر ہیں اور امام احمد نے فرمایا: اسماعیل روایت میں بقیہ سے اچھے ہیں اور بقیہ ثقہ راویوں سے منکر روایت بیان کرتا ہے، امام ترمذی کو امام احمد کا قول احمد بن الحسن کے واسطہ سے پہونچا ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جنبی اور حائضہ کے لئے قرآن کی قرأت ناجائز ہے، امام مالکؒ جنبی کے لئے قرآن کی تھوڑی مقدار پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور قدر کثیر کی اجازت نہیں دیتے ہیں، حائضہ کے بارے میں ان کی ایک روایت یہ ہے کہ حائضہ مطلقا قرآن پڑھ سکتی ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ مطلقا قرآن نہیں پڑھ سکتی ہے، قلیل وکثیر کی کوئی تفصیل نہیں ہے، امام مالک کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ حائضہ کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر حائضہ حیض کے موقعہ پر قرآن پڑھنا چھوڑ دے تو بھول جائیگی اور یہ اختیاری چیز نہیں ہے، اضطراری ہے، اس لئے ضرورتا حائضہ کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے، ابن منذر، امام بخاری اور داؤد ظاہری کے نزدیک جنبی اور حائضہ کے لئے مطلقا قرآن کی تلاوت وکتابت جائز ہے، امام بخاری نے اس پر بڑا زور لگایا ہے، لیکن کوئی بات ان کی وزنی نہیں ہے، ان کے تمام مستدلات آثار ہیں، کوئی ایک بھی مرفوع روایت نہیں ہے اور وہ آثار بھی مجمل اور مبہم ہے، جو حضرات مطلقا جائز کہتے ہیں وہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے کان رسول الله ﷺ یذکر الله علی کل أحیانه (۱) وہ کہتے ہیں کہ ذکر عام ہے اس میں قرآن بھی شامل ہے، خود قرآن میں قرآن کو ذکر کہا گیا ہے إنا نحن نزلنا الذکر وإنا له لحافظون اور کل أحیان میں جنابت اور غیر جنابت تمام حالت شامل ہے، پس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ آپ ﷺ ہر ذکر کو ہر حالت میں کرتے تھے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جنابت کی حالت میں بھی حضور ﷺ قرآن پڑھا کرتے تھے، ان حضرات نے اسی عام نص کے ذریعہ استدلال کیا ہے، اس کے علاوہ ان کے

(۱) مسلم شریف، باب ذکر الله تعالیٰ في حال الجنابة، رقم الحديث:۱۱۶-۳۷۳

پاس کوئی صریح مستدل نہیں ہے، حالانکہ یہ استدلال غلط ہے اس سے اس وقت استدلال درست ہوتا جب کہ کوئی خاص نص موجود نہ ہو جب صریح خاص نص موجود ہے تو عام نص سے استدلال کرنے کی کیا ضرورت ہے، ترمذی میں حضرت علی کی روایت ہے کہ حضور ﷺ کو قرآن کی تلاوت سے مانع صرف جنابت کی حالت ہوتی تھی، اس خاص نص کے رہتے ہوئے یذکر الله علی کل أحیانه کے عموم سے استدلال کرنا غلط ہے، اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ جنابت کی حالت میں قرآن نہیں پڑھتے تھے، اس لئے ان متعارض روایت میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ یذکر الله میں ذکر کے عموم سے قرآن کو مستثنیٰ کر دیا جائے اور کل أحیان کے عموم سے جنابت کی حالت کو مستثنیٰ کر دیا جائے تو دونوں روایت میں تطبیق ہو جائے گی اور روایت کا مطلب ہوگا کہ آپ ﷺ تمام حالتوں میں اللہ کا ذکر کیا کرتے تھے سوائے جنابت کے کہ اس میں قرآن کی تلاوت نہیں کیا کرتے تھے، عدم جواز کی ایک دلیل ترمذی کی باب کی روایت ہے، حضرت ابن عمر روایت کرتے ہیں کہ حضور نے فرمایا کہ جنبی اور حائضہ قرآن کا کوئی حصہ نہیں پڑھ سکتی ہے، یہاں بھی جنبی اور حائض کے لئے صراحتاً ممانعت موجود ہے۔

سند پر کلام:

اس روایت پر لوگوں نے کلام کیا ہے اس میں ایک راوی ہیں اسماعیل بن عیاش یہ شام کے رہنے والے تھے، ان کے بارے میں محققین کی رائے یہ کہ اسماعیل بن عیاش اگر شامیوں سے روایت نقل کریں تو معتبر ہے اور اگر حجازیین سے روایت نقل کریں تو وہ معتبر نہیں ہے، یہاں اسماعیل بن عیاش روایت نقل کرتے ہیں موسیٰ بن عقبہ سے اور موسیٰ بن عقبہ حجازی ہیں، لہٰذا ان کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہے، جو لوگ اس روایت کو نہیں مانتے ہیں ان کے پاس اس روایت کا یہی جواب ہے کہ اس میں راوی اسماعیل بن عیاش ہے جو متکلم فیہ راوی ہے، اسماعیل بن عیاش کی اس روایت پر ایک دوسرا جرح یہ کیا گیا ہے کہ ابو حاتم رازی کہتے ہیں کہ اسماعیل بن عیاش کو وہم ہو گیا ہے یہ قول حضور کا نہیں ابن عمر کا قول ہے، گویا اسماعیل بن عیاش نے موقوف حدیث کو مرفوع حدیث بنا دیا۔

اسماعیل بن عیاش محدثین کی نظر میں:

اب یہ غور کرنا ہے کہ کیا اسماعیل بن عیاش بالکل متکلم فیہ راوی ہیں؟ یحییٰ بن معین، یعقوب بن سفیان، یزید بن ہارون یہ سب ائمہ جرح و تعدیل ہیں اور اسماعیل بن عیاش کی توثیق کرتے ہیں، امام احمد کا مقولہ نقل کیا جاتا ہے کہ اسماعیل بن عیاش بقیہ راوی سے بہتر ہے، یزید بن ہارون تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اسماعیل بن عیاش کا مقام ثقاہت میں سفیان ثوری

سے زیادہ ہے، نیز حضرت علی نے فرمایا حضور کو قرآن کی تلاوت سے جنابت کے علاوہ کوئی اور چیز مانع نہیں تھی، اگر اسماعیل بن عیاش کی روایت ضعیف بھی ہوتو اس روایت کی تائید کی وجہ سے اس میں قوت پیدا ہوجاتی ہے، دار قطنی نے اسماعیل بن عیاش کا متابع مغیرہ بن عبدالرحمٰن کو بتایا ہے(۱) گویا حضرت علی کی تائید اور مغیرہ بن عبدالرحمٰن کی متابعت کی وجہ سے مزید قوت پیدا ہوگئی، ایک دلیل عبداللہ بن رواحہ کا واقعہ ہے، یہ شاعر تھے، ایک مرتبہ انہوں نے باندی سے جماع کیا تو آزاد بیوی کو بڑا غصہ آیا، چنانچہ انہوں نے ہتھیار اٹھالیا کہ عبداللہ کو بے بس پاکر ان کو ختم کردوں، عبداللہ بن رواحہ نے خوف کی وجہ سے کہا میں نے جماع نہیں کیا ہے اور انہوں نے شعر اس طرح پڑھا کہ اس کی بیوی نے محسوس کیا کہ وہ قرآن پڑھ رہے ہیں، اور ان کی بیوی نے یقین کرلیا کہ جماع نہیں کیا ہے ورنہ جنابت کی حالت میں یہ قرآن نہ پڑھتے، یہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے، اگر اس کی سند صحیح ہوتی تو مضبوط ترین دلیل سمجھی جاتی لیکن چونکہ دوسری روایتوں سے اس کی تائید ہورہی ہے، لہٰذا استدلال درست ہے۔

احناف کا مسلک:

احناف کا اس سلسلے میں دو قول نقل کیا جاتا ہے، ایک قول امام کرخی کا ہے کہ ایک آیت سے کم بھی جنبی اور حائضہ کے لئے پڑھنا جائز نہیں ہے، صاحب ہدایہ قاضی خان وغیرہ محققین احناف نے علامہ کرخی کی ہی روایت کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول امام طحاوی کا ہے کہ ایک آیت سے کم جنبی تلاوت کرسکتا ہے، امام طحاوی اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک آیت سے کم کے اندر الفاظ اور معنی دونوں میں کمی ہے گویا کہ ایک آیت سے کم کے قرآن ہونے میں شبہ پیدا ہوگیا کہ وہ قرآن ہے یا نہیں؟ اسی لئے امام صاحب کے نزدیک ایک آیت سے کم نماز میں تلاوت کرے تو نماز نہیں ہوگی اگر ایک آیت سے کم قرآن ہوتا تو فاقرأوا ما تيسر من القرآن پر عمل ہونے کی وجہ سے نماز درست ہوجاتی۔

دوسری بات: قرآن نے ایک آیت یا ایک سورۃ کا چیلنج کیا ہے، ایک آیت سے کم کا تحدی اور چیلنج نہیں کیا ہے، قرآن میں ہے اگر تم کو شبہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی کتاب نہیں ہے تو تم اس جیسی ایک آیت لے آؤ، ایک سورت لے آؤ، اگر ایک آیت سے کم قرآن ہوتا تو ایک آیت سے کم میں بھی تحدی ہونا چاہئے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ ایک آیت سے کم قرآن نہیں ہے، لہٰذا اس کی تلاوت ہوسکتی ہے۔

---

(۱) دارقطنی نے اسماعیل بن عیاش کا متابع ابراہیم بن علاء زبیدی کو قرار دیا ہے، دارقطنی میں ہے تابعه إبراهيم بن العلاء الزبيدي، دار اقطني باب في النهي للجنب والحائض عن قرأة القرآن، رقم الحديث: ۴۲۱

تیسری بات: ایک آیت سے کم کا مفہوم بھی ناقص رہتا ہے۔

چوتھی بات: قرآن میں جو حروف ہوتے ہیں انسان انہی حروف کا تکلم کرتا ہے تو اگر ایک آیت سے کم میں بھی تلاوت کو ناجائز کہا جائے تو کلام الناس سے بھی ممانعت ہونی چاہئے کیوں کہ وہ بھی حروف ہجائیہ سے ہی مشتق ہے، اور مادون الآیۃ کی تلاوت کا حکم بھی اس صورت میں ہے جب کہ بنیت تلاوت ہو اگر بنیت دعا ہو تو ایک آیت کی تلاوت بھی جائز ہے، بعض لوگوں نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر کوئی پوری سورہ فاتحہ بنیت دعا پڑھے تو جنبی کے لئے جائز ہے، مگر شمس الائمہ ہندوانی نے اس کی پرزور تردید کی ہے کہ جنبی کے لئے سورہ فاتحہ کا پڑھنا کسی بھی نیت سے ہو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سورہ فاتحہ کے قرآن ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

(۹۸) باب ما جاءَ في مُباشرةِ الحائضِ

(۱۳۳) حَـدَّثَـنَـا بُـنْـدَارٌ، ثـنَـا عبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، عن سفيانَ، عن مَنْصُورٍ، عن إبـراهيمَ، عن الأَسْوَدِ، عن عائشةَ قالَتْ: كَانَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا حِضْتُ يَأْمُرُنِي أَنْ أَتَّزِرَ، ثُمَّ يُبَاشِرُنِيْ.

وفـي البـابِ: عـن أمِّ سـلـمةَ ومَيْـمُـونَـةَ، قـال أبو عيسٰى: حديثُ عائشَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وهُـوَ قَـولُ غَيْـرِ واحِـدٍ مـن أهلِ الـعـلمِ مِن أصْحَابِ النبيِّ ﷺ والتابعِيْنَ، وبه يقولُ الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

حائضہ عورت سے بلا واسطہ نفع اٹھانا

ترجمہ: حدیث (۱۳۳) حضرت عائشہ سے روایت ہے: جب میں حائضہ ہوتی تھی تو آپ ﷺ ازار باندھنے کا حکم دیتے تھے، پھر آپ مجھے اپنے ساتھ لٹاتے تھے۔

اور صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے اہل علم کا یہی قول ہے، امام شافعی، امام احمد اور اسحاق بھی اسی کے قائل ہیں (امام احمد کا نام ذکر کیا ہے؛ لیکن امام احمد کی رائے جمہور سے الگ ہے)

تشریح: بشرہ ظاہر بدن کو کہا جاتا ہے اس لئے مباشرت کے معنی ہوں گے بدن کو بدن سے ملانا، حائضہ کے ساتھ

مباشرت کی تین صورت ہے۔(۱) جماع کرنا یہ بالاتفاق حرام ہے ولا تقربوهن حتى يطهرن (۱) اور یہ نص قطعی سے ثابت ہے، اگر کوئی اس کو حلال سمجھے تو دائرہ ایمان سے خارج ہوجائے گا۔(۲) ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے کو چھوڑ کر بقیہ حصہ سے استمتاع کرنا یعنی ناف کے اوپر اور گھٹنہ کے نیچے استمتاع کرنا یہ بھی بالاتفاق حلال ہے۔(۳) ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے سے استمتاع کرنا یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے سے استمتاع حرام ہے، امام احمد اور امام محمد کہتے ہیں کہ سوائے جماع کے حائضہ کے ہر حصے سے استمتاع جائز ہے، حتی کہ ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ سے بھی استمتاع جائز ہے۔

جمہور کے دلائل:

(۱) ائمہ ثلاثہ کی ایک دلیل یہی روایت ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب میں حائضہ ہوتی تھی تو حضورﷺ حکم دیتے تھے کہ میں ازار باندھ لوں یعنی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے کو چھپالوں، پھر آپ ہم سے استمتاع کرتے تھے، اگر ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے سے استمتاع جائز ہوتا تو حضور ازار باندھنے کا حکم نہ دیتے، حضورﷺ معصوم ہیں، آپ سے گناہ کا صدور نہیں ہوسکتا ہے، اس کے باوجود آپ نے احتیاط کیا لہٰذا جو غیر معصوم ہیں ان کے لئے درمیانی حصہ کو چھپانا بہت ضروری ہے۔

(۲) موطا امام مالک میں روایت ہے ایک شخص نے سوال کیا ما يحل لي من امرأتي وهي حائضة حائضہ عورت سے کیا کیا چیز حلال ہے، آپ نے فرمایا لتشد ازارها ثم شانك ما علاها (۲) ازار باندھ لو پھر اوپر کے حصے سے استمتاع کرو، اس میں بھی مافوق الازار استمتاع کا حکم دیا ہے۔

(۳) ابوداؤد کی روایت کے الفاظ میں ما يحل لي من امرأتي وهي حائض آپ نے فرمایا لك ما فوق الإزار (۳) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے مافوق الازار جائز ہے۔

---

(۱) البقرة:۲۲۲

(۲) مؤطا مالك ت الأعظمي، باب ما يحل للرجل من أمرتي وهي حائض، رقم الحديث:۱۸۴- ۴۶

(۳) ابوداؤد، باب في المذي ۲۱۲

(۴) شریعت کا قاعدہ ہے کہ شریعت جب کسی چیز کو حرام کرتی ہے تو اس کے آس پاس کو بھی حرام کر دیتی ہے، جیسے کسی کی مخصوص چراگاہ سے اپنے جانور کو بچانا ہو تو کہا گیا کہ اس چراگاہ کے آس پاس سے بھی اپنے جانور کو دور رکھنا ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ مخصوص چراگاہ میں داخل ہو جائے گا یہ شریعت کا قاعدہ ہے، پس جب شریعت نے جماع سے منع کر دیا اور محل جماع کا جو آس پاس کا حصہ ہے اس سے بھی منع کر دیا گیا۔

امام احمد اور امام محمد کی دلیل:

مسلم شریف کی روایت ہے: اصنعوا كل شيء الا النكاح (۱) آپ ﷺ نے وطی کے علاوہ ہر استمتاع کو حلال قرار دیا ہے، یہ دونوں حضرات کہتے ہیں کہ وطی کے علاوہ سب کچھ جائز ہے تو معلوم ہوا کہ ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ سے بھی استمتاع جائز ہے، یہ دونوں حضرات جمہور کی دلیل کو استحباب پر محمول کرتے ہیں یعنی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ سے پرہیز کرنا مستحب ہے، اس طرح دونوں روایت میں تطبیق ہو جائیگی، امام نووی وغیرہ کہتے ہیں کہ امام احمد کی دلیل سند کے اعتبار سے مضبوط تر دلیل ہے، کیوں کہ وہ مسلم کی روایت ہے اور جمہور کی دلیل ترمذی، ابوداؤد اور مؤطا مالک کی روایت ہے، اسی کے ساتھ امام احمد کی وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ اصنعوا كل شيء یہ قولی ہے اور ازار بندھوانا یہ فعلی ہے اور فعلی اور قولی روایت میں ترجیح قولی روایت کو ہوتی ہے۔

امام احمد کی دلیل کا جواب:

لیکن یہ کہنا کہ امام احمد کی دلیل سند کے اعتبار سے مضبوط ہے، کیوں کہ وہ مسلم کی روایت ہے، غلط ہے اس لئے کہ ترمذی کی یہ روایت بخاری میں بھی مذکور ہے (۲) لہٰذا یہ روایت مسلم سے کم درجہ کی نہیں ہے اور یہ کہنا کہ اصنعوا كل شيء یہ قولی ہے اور ازار بندھوانا یہ فعلی ہے یہ بھی غلط ہے، اس لئے جس طرح اصنعوا كل شيء یہ قولی ہے اسی طرح يأمرني أن اتزر یہ بھی قولی ہے، ابوداؤد کی روایت میں آپ ﷺ کا جواب لك مافوق الأزار یہ بھی قول ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اصنعوا كل شيء سے ناف اور گھٹنے کے درمیان استمتاع کی حلت ثابت ہوتی ہے اور ترمذی و بخاری کی روایت سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور جب حلت و حرمت میں تعارض ہو جائے تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے،

(۱) صحیح المسلم، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها ١٦-٣٠٢

(۲) بخاری کی روایت کے الفاظ ترمذی سے قدرے مختلف ہیں، عن عائشة قالت: كانت احدانا حائضا فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها امرها أن تتزر في فور حيضتها ثم يباشرها قالت: وايكم يملك اربه كما كان النبي ﷺ يملك اربه صحيح البخاري باب مباشرة الحائض، رقم الحديث:٣٠٢

اسی طرح جمہور کی دلیل قاعدے سے بھی عین مطابق ہے، لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ سے استمتاع نہ کیا جائے، پس امام نووی کا امام احمد کی دلیل کو ترجیح دینا صحیح نہیں ہے۔

(۹۹) باب ما جاء في مُواكلَةِ الجُنُبِ والحَائِضِ وسؤرِهِما

(۱۳٤) حَدَّثَنَا عَبَّاسُ العَنْبَرِيُّ، ومُحمدُ بنُ عَبْدِ الأَعْلٰى، قَالَا: نا عبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، نا مُعَاوِيَةُ بنُ صَالِحٍ، عن العَلَاءِ بنِ الحَارِثِ، عن حَرَامِ بنِ مُعَاوِيَةَ، عن عَمِّهِ عبدِ اللّٰهِ بنِ سَعْدٍ، قَالَ: سَأَلْتُ النبيَّ ﷺ عَنْ مُؤَاكَلَةِ الحَائِضِ، فَقَالَ: "وَاكِلْهَا"

وفي البابِ: عن عائشةَ وأنسٍ، قال أبو عيسٰى: حديثُ عبدِ اللّٰهِ بنِ سَعْدٍ حديثٌ حسنٌ غريبٌ.

وهُوَ قَولُ عَامَّةِ أَهْلِ العِلْمِ: لَمْ يَرَوْا بِمُؤَاكَلَةِ الحَائِضِ بَأساً، واخْتَلَفُوْا فِي فَضلِ وَضُوْءِهَا، فَرَخَّصَ في ذٰلِكَ بَعْضُهُمْ وَكَرِهَ بَعْضُهَمْ فَضْلَ طَهُوْرِهَا.

جنبی اور حائضہ کے ساتھ کھانے پینے اور ان دونوں کے بچے ہوئے پانی کا حکم

ترجمہ: حدیث (۱۳۴) حضرت عبداللہ بن سعد کہتے ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ سے حائضہ کے ساتھ کھانے کے بارے میں پوچھا آپ نے فرمایا: تو اس کو اپنے ساتھ کھلا۔

امام ترمذی کہتے ہیں: یہ تمام علماء کا قول ہے وہ حائضہ کے ساتھ کھانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اور علماء نے جنبی کے طہارت سے بچے ہوئے پانی میں اختلاف کیا ہے، بعض لوگوں نے اس کی اجازت دی ہے اور بعض لوگوں نے جنبی اور حائضہ کے طہارت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے کو مکروہ کہا ہے۔

ترجمۃ الباب اور روایت میں مطابقت:

ترجمۃ الباب میں حائضہ اور جنبی دونوں کا لفظ ہے، جب کہ روایت میں صرف حائضہ کا ذکر ہے اس لئے ترجمہ اور روایت میں مطابقت نہیں ہو رہی ہے، بعض حضرات تو اس کا جواب دیتے ہیں جنبی کا لفظ کاتب کی غلطی ہے، امام ترمذی کا لفظ نہیں ہے یا یہ کہا جائے کہ بے خبری میں امام ترمذی سے آ گیا، مگر اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ جنب کا لفظ ذکر کر کے امام

ترمذی بتانا چاہتے ہیں کہ جو حکم حائضہ کا ہے وہی حکم جنبی کا بھی ہے، اس لئے حائضہ پر قیاس کر کے ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔

جنبی اور حائضہ کا بدن ناپاک نہیں ہے کیوں کہ ان کی ناپاکی حکمی ہے، حقیقی نہیں ہے، اس لئے حائضہ کا سؤر اور پسینہ پاک ہے، روایت میں آتا ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں بسا اوقات ایسا ہوتا تھا کہ ایک گلاس میں پانی میں پیتی تھی اور میرا بچا ہوا پانی حضور استعمال فرماتے، اور جہاں میں نے گلاس پر منہ رکھا تھا ایسی جگہ حضور بھی منہ رکھتے تھے اور میں حائضہ ہوتی تھی، اسی طرح کبھی میں گوشت کھاتی تھی اور گوشت کا کوئی حصہ بچ گیا تو حضور اس کو استعمال فرماتے تھے دراں حالیکہ میں حائضہ ہوتی تھی اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ کا لعاب اور اس کا سؤر پاک ہے اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

(۱۰۰) باب ما جاء في الحائضِ تتناوَلُ الشيءَ من المسجدِ

(۱۳۵) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نا عُبَيْدَةُ بنُ حُمَيْدٍ، عن الأَعْمَشِ، عن ثَابِتِ بنِ عُبَيْدٍ، عن القَاسِمِ بنِ مُحمدٍ، قال: قالتْ عائشةُ: قَالَ لِي رسولُ اللّٰهِ ﷺ: "نَاوِلِيْنِي الخُمَرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ" قَالَتْ: قُلْتُ: إِنِّي حَائِضٌ، قَالَ: "إِنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ"

وفي البابِ: عن ابنِ عَمَرَ وأبي هُرَيرَةَ قال أبو عيسٰى: حديثُ عائشةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وهو قولُ عَامَّةِ أَهْلِ العِلْمِ لَا نَعْلَمُ بَيْنَهُمْ اخْتِلَافًا في ذٰلِكَ: بِأَنَّ لَا بَأْسَ أَنْ تَتَنَاوَلَ الحَائِضُ شَيْئًا مِنَ الْمَسْجِدِ.

حائضہ مسجد سے کوئی چیز لے سکتی ہے

ترجمہ: حدیث (۱۳۵) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: حضور پاک ﷺ نے مجھ سے فرمایا ہاتھ بڑھا کر مسجد سے چٹائی لے کر دے دو، حضرت عائشہ کہتی ہیں: میں نے کہا میں تو حیض سے ہوں آپ نے فرمایا: تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے (یعنی حائضہ کی ناپاکی حکمی ہے، حقیقی نہیں ہے، پھر ہاتھ بڑھانے کو دخول بھی نہیں کہا جاتا ہے)

امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت عائشہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے اور عام اہلِ علم کی یہی رائے ہے، ہم ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں جانتے ہیں، حائضہ ہاتھ بڑھا کر مسجد سے کوئی چیز لے لے اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔

تشریح: حائضہ کا مسجد میں داخل ہونا یہ تو بالاتفاق ناجائز ہے، دخول کا مدار ہوتا ہے قدم پر اگر قدم اندر ہے تو دخول کہا جائے گا اور اگر قدم باہر ہے صرف ہاتھ اندر ہو تو اس کو دخول نہیں کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی چڑیا حرم کی زمین میں اس طرح بیٹھی ہو کہ سر اور ہاتھ حرم میں ہو اور پاؤں حل میں ہو اور اس کا شکار کیا جائے تو جزاء لازم نہیں ہوگی اور اس کے برعکس صورت میں جزاء لازم ہوگی، لہٰذا اگر حائضہ عورت قدم باہر رکھ کر مسجد میں ہاتھ بڑھا کر کچھ لینا چاہے تو لے سکتی ہے، کیوں کہ اس کو دخول نہیں کہا جاتا ہے۔

قوله: الخمرة: اتنی چھوٹی چٹائی جس پر انسان اپنی پیشانی رکھ سکے اس کو خمرہ کہا جاتا ہے، بڑی چٹائی جس پر انسان بیٹھ سکے، سو سکے اس کو حصیر کہا جاتا ہے، لیکن ابوداؤد میں خمرہ کا لفظ بڑی چٹائی کے لئے استعمال ہوا ہے، ابوداؤد کی روایت میں آتا ہے کہ حضور چٹائی پر بیٹھے تھے اور سامنے چراغ جل رہا تھا، ایک چوہا آیا اور چراغ کو گھسیٹ کر لایا اور چٹائی پر گرا دیا جس سے چٹائی کا بعض حصہ جل گیا(۱) یہاں بڑی چٹائی پر خمرہ کا لفظ استعمال ہوا ہے، معلوم ہوا کہ کبھی بڑی چٹائی پر خمرہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

قوله: ناوليني الخمرة: عائشہ مجھے مسجد میں سے چٹائی دے دو، من المسجد محلا حال واقع ہو رہا ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کا ذوالحال خمرۃ ہے، بعض حضرات کہتے ہیں من المسجد یہ حال ہے نبی کریم ﷺ سے، اگر حضور سے من المسجد کو حال بنایا جائے تو مطلب ہوگا کہ یہ جملہ آپ نے اس حالت میں کہا جب کہ آپ مسجد میں تھے، یعنی حضور مسجد میں ہیں اور حضرت عائشہ مسجد سے باہر ہیں اور چٹائی بھی مسجد سے باہر ہے تو حضور ﷺ مسجد میں، حضرت عائشہؓ سے کہتے ہیں کہ مجھے ہاتھ بڑھا کر چٹائی دے دو، اور اگر من المسجد کو خمرہ سے حال بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا حضور نے حضرت عائشہ سے کہا کہ مجھے ہاتھ بڑھا کر چٹائی دے دو، دراں حالیکہ چٹائی مسجد میں ہے، ایسی صورت میں حضور ﷺ مسجد سے باہر ہیں اور حضرت عائشہ بھی مسجد سے باہر ہیں اور چٹائی مسجد میں ہے اور آپ نے مسجد میں موجود چٹائی کو ہاتھ بڑھا کر لینے کا حکم دیا، حدیث میں دونوں معنی کا احتمال موجود ہے، لیکن راجح یہی ہے کہ من المسجد کو حضور سے حال قرار دیا جائے، یہی توجیہ قاضی عیاض کی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جس وقت آپ نے یہ کہا تھا اس وقت آپ ﷺ معتکف تھے اور معتکف ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ آپ مسجد میں ہوں۔

---

(۱) عن ابن عباس قال جاء ت فارة فأخذت تجر الفتيلة فجاء ت بها فالقتها بين يدى رسول الله على الخمرة التي كان قاعدا عليها فاحرقت منها مثل موضع درهم أبوداؤد باب اطفاء النار بالليل، رقم:۵۲۴۷

(١٠١) باب ما جاء في كراهيةِ اتيانِ الحائض

(١٣٦) حَـدَّثَـنَـا بُـنْدَارٌ، نا يَحْيىَ بنُ سَعِيْدٍ، وعبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، وبَهْزُ بنُ أَسَدٍ، قَـالُـوا: نـا حَـمَّـادُ بـنُ سَلَمَةَ، عن حَكِيْمِ الْأَثْرَمِ، عن أبي تَمِيْمَةَ الهُجَيْمِيِّ، عن أبي هريرةَ، عن النبيِّ ﷺ قَالَ: "مَنْ أَتٰى حَائِضًا، أَوْ امْرَأَةً في دُبُرِهَا، أَوْ كَاهِنًا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلى مُحمدٍ"

قـال أبـو عيسىٰ: لَا نَـعْـرِفُ هـٰذا الحديثَ إِلَّا مِن حَدِيْثِ حَكِيْمِ الْأَثْرَمِ، عن أبي تَمِيْمَةَ الهُجَيْمِي، عن أبي هُريرةَ.

وإِنَّـمَـا مَعْنٰى هٰذا عند أهلِ العلمِ عَلى التَّغْلِيْظِ، وقد رُوِيَ عنِ النبيِّ ﷺ قَالَ: "مَنْ أَتٰى حَائِضًا فَلْيَتَصَدَّقْ بِدِيْنَارٍ" فَلَوْ كَانَ إِتْيَانُ الحَائِضِ كُفْراً لَمْ يُؤمَرْ فِيهِ بِالْكَفَّارَةِ.

وَضَعَّفَ مُحمدٌ هٰذا الحديثَ مِنْ قِبَلِ إِسْنَادِه، وأَبُوْ تَمِيْمَةَ الهُجَيْمِيُّ: اسْمُهُ طَرِيْفُ بنُ مُجَالِدٍ.

حائضہ عورت سے صحبت کرنا حرام ہے

ترجمہ: حدیث (۱۳۶) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے حضور ﷺ نے فرمایا جو حائضہ عورت کے پاس آئے (یعنی حالت حیض میں بیوی سے وطی کرے) یا عورت سے اس کے پیچھے کے راستے میں آئے یا کاہن کے پاس آئے تو اس نے اس دین کا انکار کیا جو محمد ﷺ پر نازل کیا گیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں ہم اس حدیث کو حکیم اثرم کی ہی سند سے جانتے ہیں اور علماء کے نزدیک اس حدیث کے معنی زجر و توبیخ ہیں کیوں کہ نبی ﷺ سے یہ حدیث مروی ہے جو شخص حائضہ عورت سے صحبت کرے وہ ایک دینار صدقہ کرے اگر حائضہ عورت سے وطی کرنا حقیقۃً کفر ہوتا تو اس کو صدقہ کا حکم نہ دیا جاتا اور امام بخاری نے سند کے اعتبار سے اس حدیث کی تضعیف کی ہے اور ابو تمیمہ ہجیمی کا نام طریف بن مجالد ہے۔

تشریح: یہاں لفظ کراہیت کا ہے، مراد اس سے حرمت ہے، امام ترمذی مختلف جگہوں پر حرام کو کراہیت سے تعبیر کرتے ہیں، حائضہ عورت سے جماع کی حرمت قرآن سے ثابت ہے لا تـقـربـوهـن حتى يطهرن(۱) حرمت کو کراہیت سے

(۱) البقرة:۲۲۲

تعبیر کررہے ہیں، بعض سلف سے بھی حرام کو کراہت سے تعبیر کرنا منقول ہے، ابن جریر نے اپنی تفسیر میں عکرمہ عن ابن عباس کے طریق سے روایت نقل کیا ہے کہ ابن عباس نے فرمایا حائضہ عورت سے جماع کرنا مکروہ ہے، معلوم ہوا کہ ابن عباس نے حرام پر مکروہ کا اطلاق کیا ہے، پہلا مسئلہ تو بالاتفاق حرام ہے، نص قطعی سے ثابت ہے، اسی طرح بیوی کے ساتھ لواطت کرنا بالاتفاق یہ بھی حرام ہے، اگر چہ عبداللہ بن عمر کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ اس کو جائز قرار دیتے تھے اور دلیل میں بخاری کی روایت پیش کرتے ہیں جس میں ہے يأتيها في (۱) بعض لوگوں نے في کا لفظ متعلق دبرها نکالا ہے، یعنی يأتيها في دبرها لیکن یہ انتساب غلط ہے، اس انتساب کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں نقل کیا ہے کہ ایک آدمی ابن عمر کے پاس آیا اور پوچھا کیا آپ تحمیض کی اجازت دیتے ہیں ابن عمر نے پوچھا تحمیض کیا چیز ہے اس شخص نے کہا دبر میں وطی کرنا اس پر ابن عمر نے کہا اف اف کوئی مسلمان بھی ایسی حرکت کرسکتا ہے (۲) یہاں ابن عمر کا صریح حکم لواطت کی حرمت پر موجود ہے، لہٰذا یہ انتساب غلط ہے، البتہ ابوداؤد میں ابن عباس کا مقولہ مذکور ہے اللہ ابن عمر پر رحم کرے انہوں نے ایسی بات کہی جس سے لواطت کے جواز کا ایہام ہوتا ہے، لیکن تاویل کرنے والوں نے يأتيها في کی تاویل کی ہے کہ اس کا مطلب ہے يأتيها في قبلها من دبرها یعنی پیچھے سے آگے کے راستے میں آئے، بعض حضرات امام مالک کی طرف بھی اس کے جواز کا انتساب کرتے ہیں؛ لیکن قرطبی نے اس کی پرزور تردید کی ہے، امام مالک کے شاگردوں میں سحنون نے امام مالک کی طرف وطی فی الدبر کے جواز کو منسوب کیا ہے، مگر تمام شاگردوں نے اس کی زبردست تردید کی ہے، علامہ طبری کہتے ہیں کہ امام مالک کی طرف یہ انتساب غلط ہے اور کیسے امام مالک یہ بات کہہ سکتے ہیں جب کہ صراحتاً قرآن میں ہے فأتوا حرثكم أنى شئتم تمہاری بیویاں تمہارے لئے کھیتی ہیں تم اپنے کھیتی کی جگہ میں آؤ یعنی اس جگہ میں آؤ جس سے بچہ پیدا ہوتا ہے اور موضع حرث قبل ہے اور دبر تو موضع فرث ہے، اس نص قطعی کے خلاف امام مالک کیسے کہہ سکتے ہیں اس لئے سحنون کا یہ انتساب غلط ہے۔

قوله: أو أتى كاهنا: کاہن غیب کی بات بتلانے والا، اس میں نجومی بھی داخل ہے جو ستارے کو دیکھ کر غیب کی بات بتاتا ہے اس میں عراف بھی داخل ہے جو فال نکالتے ہیں، چوروں اور گم شدہ چیز کو معلوم کرنے کے لئے، جو انسان کاہن کے پاس آئے یعنی اس سے غیب کی بات پوچھ کر اس کی تصدیق کرنے کے ارادے سے آئے اس پر وعید ہے اور جو

---

(۱) صحیح البخاری، باب نساء كم حرث لكم ٤٥٢٧

(۲) عن سعيد بن اليسار أبي الحباب قالت: قلت لابن عمر ما تقول في الجواري الحمض بهن قال وما التمحيض فذكرت الدبر فقال وهل يفعل ذلك من المسلمين، شرح معاني الآثار، باب وطء النساء في أدبارهن، رقم:٤٣٩٥

کاہن کے پاس اس کی تکذیب کے لئے اوران کوزیر کرنے کے لئے آئے وہ اس میں داخل نہیں ہے۔

قولہ: فقد كفر انزل على محمد: اہل سنت والجماعت کے نزدیک مرتکب کبیرہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا ہے، خوارج اور معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہوجاتا ہے، خوارج کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ حدیث بھی ہے اس لئے علماء نے اس کے مختلف جوابات دئے ہیں۔

(۱) امام ترمذی کہتے ہیں کہ کفر کا لفظ تغلیظاً کہا گیا ہے اور دلیل اس کی یہ کہ حدیث میں ہے جو حائضہ عورت سے وطی کرے وہ ایک دینار صدقہ کرے اگر حائضہ عورت سے وطی کرنا کفر ہوتا تو کفارہ کا حکم نہ دیا جاتا بلکہ تجدید ایمان کا حکم دیا جاتا۔

(۲) سنداً بھی یہ حدیث ضعیف ہے، امام بخاری نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور ضعیف حدیث سے کسی مسلمان کو کافر نہیں کہا جاسکتا ہے۔

(۳) ایک توجیہ یہ بھی ہوسکتی ہے جوان کاموں کو حلال سمجھ کر کرے وہ کافر ہے۔

(۴) کفر کے معنی قارب الکفر یا شابہ الکفر کے ہیں۔

(۵) امام بخاری کے قول کے مطابق کفر دون کفر ہے یعنی وہ کفر نہیں ہے جس کی وجہ سے آدمی مخلد فی النار ہو بلکہ تحتانی درجے کا کفر ہے۔

(۶) انجام کے اعتبار سے کہا گیا ہے کہ آگے چل کر ایسا شخص کافر ہوسکتا ہے۔

(۱۰۲) باب ما جاء في الكفَّارَةِ في ذلك

(۱۳۷) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، نا شَرِيْكٌ، عن خُصَيْفٍ، عن مِقْسَمٍ، عن ابنِ عباسٍ، عن النبيِّ ﷺ في الرَّجُلِ يَقَعُ عَلى امْرَأَتِهِ وهِيَ حَائِضٌ، قَالَ: "يَتَصَدَّقُ بِنِصْفِ دِيْنَارٍ"

(۱۳۸) حدثنا الحُسَيْنُ بنُ حُرَيْثٍ، نا الفَضْلُ بنُ موسىٰ، عن أبي حَمْزَةَ السُّكَّرِيِّ، عن عبدِ الْكَرِيْمِ، عن مِقْسَمٍ، عن ابنِ عباسٍ، عن النبيِّ ﷺ قَالَ: "إِذَا كَانَ دَمًا أَحْمَرَ فَدِيْنَارٌ، وَإِنْ كَانَ دَمًا أَصْفَرَ فَنِصْفُ دِيْنَارٍ"

قال أبو عيسى: حديثُ الكَفَّارَةِ فِي إِتْيَانِ الْحَائِضِ قَدْ رُوِيَ عن ابنِ عَبَّاسٍ مَوْقُوفاً

ومَرْفُوعاً، وهُوَ قَولُ بَعْضِ أهلِ العلمِ، وبه يَقُولُ أحمدُ وإسحاقُ.

وقال ابنُ المبارَكِ: يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ، ولاَ كَفَّارَةَ عَلَيْهِ، وقَدْ رُوِيَ مِثْلُ قَوْلِ ابنِ المبارَكِ عن بعضِ التابعينَ، مِنهم: سعيدُ بنُ جُبَيْرٍ، وإبراهيمُ.

حالت حیض میں صحبت کرنے کا کفارہ

ترجمہ: حدیث (۱۳۷) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما حضور پاک ﷺ کا ارشاد نقل کرتے ہیں: جو شخص حائضہ بیوی سے صحبت کرے وہ نصف دینار صدقہ کرے۔

حدیث (۱۳۸) ابن عباس سے روایت ہے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر بیوی سے اس زمانہ میں صحبت کرے جب اس کو سرخ خون آرہا ہو تو ایک دینار ہے اور اگر اس زمانہ میں صحبت کرے جب زرد خون آرہا ہے تو نصف دینار ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حائضہ عورت سے وطی کرنے پر کفارہ کی روایت ابن عباس سے **مرفوع** اور **موقوف** دونوں طرح مروی ہے اور بعض علماء کا یہی قول ہے، اسی کے قائل امام احمد اور اسحاق ہیں اور ابن مبارک فرماتے ہیں: اس پر توبہ ضروری ہے کفارہ نہیں اور بعض تابعین کا قول ابن مبارک کے قول کے مطابق ہے، ان میں سے سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی ہیں۔

فقہاء کے مذاہب:

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ حائضہ عورت سے جماع کرنے کا کفارہ صرف توبہ ہے؛ کیوں کہ حائضہ عورت سے جماع کرنا گناہ کبیرہ ہے اور گناہ کبیرہ کا کفارہ صرف توبہ ہے، جمہور کا نظریہ یہی ہے، امام احمد کا دوسرا قول، امام اوزاعی، اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ حائضہ عورت سے جماع کرنے پر کفارہ واجب ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سرخ خون آنے کے زمانے میں جماع کیا تو ایک دینار اور اگر زرد خون آنے کے زمانے میں وطی کیا تو نصف دینار صدقہ کرنا پڑے گا، اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ سرخ خون یہ حیض کا ابتدائی زمانہ ہوتا ہے اور شوہر کا ہم بستر ہونا قریب زمانہ میں ہو چکا ہوتا ہے، پھر حیض کے آنے کے فوراً بعد ملنا یہ بڑا جرم ہے، اس لئے ایک دینار صدقہ کرنا پڑے گا اور زرد خون یہ آخری زمانہ کا خون ہوتا ہے، عورت اور جماع کا زمانہ بعید ہوتا ہے، اس لئے وہ مجبور ہوسکتا ہے یہ چھوٹا جرم ہے، اس لئے نصف دینار صدقہ کرنا پڑے گا، دوسری وجہ یہ ہے کہ سرخ خون میں گندگی زیادہ ہوتی ہے اس

لئے ایک دینار اور زرد خون میں گندگی کم ہوتی ہے اس لئے نصف دینار سے کام چل جائے گا، امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ ایک دینار کفارہ میں دینا مستحب ہے، علامہ شامی وغیرہ کی رائے بھی یہی ہے کہ احناف کے یہاں ایک دینار کفارہ میں دینا مستحب ہے ضروری نہیں ہے، کیوں کہ حالت حیض میں جماع کرنا گناہ ہے اور حدیث میں آتا ہے إن الصدقة تطفئ غضب الرب (۱) اللہ تعالیٰ کے غضب کو دور کرنے کے لئے صدقہ کرنا چاہئے جو حضرات صدقہ کو واجب قرار دیتے ہیں وہ اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے، امام ترمذی نے دو روایت پیش کی ہے اور دونوں روایت متکلم فیہ ہے، پہلی روایت میں راوی خصیف ہیں جو محدثین کے نزدیک ضعیف راوی ہیں اور دوسری روایت میں راوی عبد الکریم بن ابی المخارق ہیں یہ بھی محدثین کے نزدیک متکلم فیہ راوی ہیں، گویا دونوں روایت ضعیف ہے، اور ضعیف روایت سے استحباب تو ثابت ہوسکتا ہے، وجوب ثابت نہیں ہوسکتا، کیوں کہ وجوب کے لئے مضبوط روایت کی ضرورت پڑتی ہے، لہٰذا ان دونوں روایت سے وجوب ثابت نہیں ہوسکتا ہے، ابن حزم، ظاہری ہونے کے باوجود جمہور کے ساتھ ہیں اور کفارہ کو واجب نہیں مستحب قرار دیتے ہیں۔

(۱۰۳) باب ما جاء في غَسلِ دمِ الحيضِ من الثوبِ

(۱۳۹) حَدَّثَنَا ابنُ أبي عُمَرَ، نا سُفيانُ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ، عن أسماءَ ابْنَةِ أبي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النبيَّ ﷺ عنِ الثَّوْبِ يُصِيْبُهُ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ؟ فَقَالَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ: "حُتِّيْهِ، ثُمَّ اقْرُصِيْهِ بِالْمَاءِ، ثُمَّ رُشِّيْهِ وَصَلِّي فِيهِ"

وفي البابِ: عن أبي هُرَيْرَةَ، وَأُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ، قال أبو عيسىٰ: حَدِيْثُ أسماءَ في غَسْلِ الدَّمِ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقَدِ اخْتَلَفَ أهلُ العِلْمِ في الدَّمِ يَكُونُ عَلى الثَّوْبِ، فَيُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ: فَقَالَ بَعْضُ أهلِ العِلْمِ مِنَ التَّابِعِيْنَ: إِذَا كَانَ الدَّمُ مِقْدَارَ الدِّرْهَمِ فَلَمْ يَغْسِلْهُ وَصَلَّى فِيْهِ أَعَادَ الصَّلَاةَ.

وقَالَ بَعْضُهُمْ: إِذَا كَانَ الدم أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ أَعَادَ الصَّلَاةَ، وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ

(۱) المعجم الأوسط من اسمه أحمد، رقم:۹۳٤

الثوريِّ وابنِ المباركِ.

وَلَـمْ يُـوْجِـبْ بَـعْـضُ أهلِ العلمِ مِنَ التابِعِيْنَ وغَيْرِهِمْ عَلَيْهِ الإِعَادَةَ، وإِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ وبه يَقُولُ أحمدُ وإسحاقُ.

وقال الشافعيُّ: يَجِبُ عَلَيْهِ الغَسْلُ وإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ، وشَدَّدَ في ذٰلِكَ.

حیض سے کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

ترجمہ: حدیث (۱۳۹) حضرت اسماء سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضورﷺ سے پوچھا: کپڑے میں اگر حیض کا خون لگ جائے تو کیا حکم ہے؟ آپﷺ نے فرمایا پہلے کھرچ دو پھر پانی میں بھگو کر انگلیوں سے ملو، پھر اس کو پانی سے دھو ڈالو اور اس میں نماز پڑھو۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت اسماء کی حدیث حیض کے خون کو دھونے کے سلسلے میں حسن صحیح ہے اور علماء کا اختلاف ہے اس خون کے بارے میں جو کپڑے میں لگے اور اس کو دھونے سے پہلے اس میں نماز پڑھ لیا جائے تو بعض تابعین کی رائے یہ ہے کہ اگر خون درہم کے مقدار ہو اور اس کو دھویا نہیں اور نماز پڑھ لیا تو نماز کا اعادہ ضروری ہے، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر خون مقدار درہم سے زیادہ ہو تو نماز کا اعادہ ہے اور یہ سفیان ثوری اور ابن المبارک کا قول ہے (یہی امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے) اور تابعین اور ان کے بعد کے بعض علماء اعادہ کو واجب نہیں کہتے ہیں اگر چہ یہ خون مقدار درہم سے زیادہ ہو اور یہی احمد اور اسحاق کا قول ہے (امام ترمذی، امام احمد کا مسلک واضح بیان نہیں کیا ہے، تشریح کے ضمن میں امام احمد کا صحیح مسلک ذکر کیا گیا ہے) اور امام شافعی کہتے ہیں کہ خون کو دھونا ضروری ہے، اگر چہ وہ درہم کی مقدار سے کم ہو اور انہوں نے اس مسئلہ میں سختی کی ہے۔

تشریح: اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ حیض کا خون ناپاک ہے، بدن یا کپڑا پر لگ جائے تو اس کا دھونا ضروری ہے، فرک سے کام نہیں چلتا ہے، منی بھی ناپاک ہے؛ لیکن ہمارے یہاں منی میں فرک سے کام چل جاتا ہے خلاف قیاس نص ہونے کی وجہ سے؛ لیکن دم حیض کی سلسلے میں فرک کی کوئی روایت نہیں ہے اس لئے دم حیض میں فرک سے کام نہیں چلے گا، بلکہ غسل ضروری ہے، دوسرا مسئلہ جس کو امام ترمذی نے ذکر کیا ہے کہ نجاست کا کوئی حصہ معاف بھی ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کتنی مقدار؟ اس سلسلے میں امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ نجاست کی کوئی مقدار معاف نہیں ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ

امام شافعی نے اس مسئلے میں تشدد اور سختی سے کام لیا ہے، لیکن شوافع کے یہاں اس پر عمل نہیں ہے، شوافع بھی قدر قلیل کو معاف قرار دیتے ہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر نجاست مقدار درہم سے زیادہ ہوتو نماز فاسد ہوجاتی ہے، مقدار درہم سے زیادہ معاف نہیں ہے، اور اگر نجاست مقدار درہم ہوتو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ درست ہوجائے گی، اعادہ واجب ہے اور اگر مقدار درہم سے کم ہوتو کراہت تنزیہی کے ساتھ نماز ہوجائے گی۔

امام احمد کا مذہب بھی قریب قریب یہی ہے کہ کثیر فاحش معاف نہیں ہے اور قلیل معاف ہے، حنابلہ کی کتابوں میں یہ تفصیل ملتی ہے کہ اگر کسی شخص کو نماز سے فارغ ہونے کے بعد نجاست کا علم ہوا اور شبہ ہو کہ نماز کے اندر نجاست تھی یا بعد میں نجاست لگی ہے تو اس صورت میں اعادہ نہیں ہے، دوسری صورت یہ کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد نجاست کا علم ہوا اور یقین ہو کہ نماز میں یہ نجاست تھی تو اگر نجاست کثیر فاحش ہوتو نماز کا اعادہ ضروری ہے، اور اگر کثیر فاحش نہ ہوتو نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے، کثیر فاحش کے سلسلے میں امام احمد کے یہاں تین تفسیر ہے(۱) شبر فی شبر ایک بالشت لمبائی ایک بالشت چوڑائی یہ کثیر فاحش ہے(۲) اگر ہتھیلی کے مقدار ہوتو کثیر فاحش ہے اور اس سے کم ہوتو قلیل ہے(۳) مبتلی بہ کے رائے پر چھوڑ دیا جائے وہ کثیر سمجھے تو کثیر ہے قلیل سمجھے تو قلیل ہے، جو حضرات قلیل وکثیر کے درمیان فرق کرتے ہیں ان کی دلیل استنجاء بالحجارہ کی حدیث ہے کہ استنجاء بالحجارہ سے نجاست زائل نہیں ہوتی ہے؛ بلکہ نجاست کی تقلیل ہوتی ہے اسی طرح جوتے اور تلوار کو پوچھنے سے نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا؛ بلکہ نجاست کی تقلیل ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ قدر قلیل معفو عنہ ہے۔

قوله: ثم رشيه: یہاں رش غسل کے معنی میں ہے اور تمام حضرات رش کو یہاں پر غسل کے معنی میں لیتے ہیں، کیوں کہ دم حیض سے پاکی کے لئے پانی کا چھڑکنا کسی کے نزدیک بھی کافی نہیں ہے، معلوم ہوا کہ رش غسل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی لئے بول غلام کے سلسلے میں احناف نے رش کے معنی غسل کے لیا ہے۔

(١٠٤) باب ما جاء في كم تمكثُ النفساءُ؟

(١٤٠) حَدَّثَنَا نَصْرُ بنُ عَلِيٍّ، نا شُجَاعُ بنُ الوَلِيْدِ أَبُو بَدْرٍ، عن عَلِيِّ بنِ عبدِ الأَعْلٰى، عـن أبـي سَهْلٍ، عن مُسَّةَ الأَزدِيَّةِ، عن أُمِّ سلمَةَ قَالَتْ: كَانَتِ النُّفَسَاءُ تَجْلِسُ عَلٰى عَهْدِ رسول اللّٰه ﷺ أَرْبَعِيْنَ يَوْماً، وكُنَّا نُطْلِي وُجُوْهَنَا بِالْوَرْسِ مِنَ الكَلَفِ

قَالَ أبو عيسى: هذا حديثٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِن حَدِيثِ أبى سَهْلٍ، عن مُسَّةَ الْأَزْدِيَّةِ، عن أُمِّ سَلَمَةَ، واسمُ أبي سَهْلٍ كثيرُ بنُ زِيَادٍ. قال محمد بنُ إسماعيل: على بنُ عبدِ الأعلى ثقةٌ، وأبو سهل ثقةٌ، ولم يَعْرِفْ محمدٌ هذا الحديثَ إلَّا من حديثِ أبي سَهْلٍ.

وقَدْ أَجْمَعَ أهلُ العلمِ من أصحابِ النبيِّ ﷺ والتابعينَ ومَن بعدَهم: عَلٰى أَنَّ النُّفَسَاءَ تَدَعُ الصَّلَاةَ أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا، إِلَّا أَنْ تَرَى الطُّهْرَ قَبْلَ ذٰلِكَ، فَإِنَّهَا تَغْتَسِلُ وتُصَلِّي.

فَإِذَا رَأَتِ الدَّمَ بَعدَ الْأَرْبَعِيْنَ: فَإِنَّ أَكْثَرَ أهلِ العلمِ قَالُوا: لَا تَدَعُ الصَّلاةَ بعدَ الْأَرْبَعِيْنَ، وهو قَولُ أَكْثَرِ الفُقَهَاءِ، وبه يَقُول سُفْيانُ الثوريُّ وابنُ المباركِ والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

ويُرْوٰى عن الحَسَنِ البَصْرِيِّ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّهَا تَدَعُ الصَّلَاةَ خَمْسِيْنَ يَوْماً إِذَا لَمْ تَطْهُرْ.

ويُرْوٰى عن عَطَاءِ بنِ أبي رَبَاحٍ والشَّعْبِيِّ سِتِّيْنَ يَوْمًا.

نفساءعورت کتنے دن تک نماز روزہ سے رکے رہے گی؟

ترجمہ: حدیث (۱۴۰) حضرت ام سلمہ کہتی ہیں: نبی ﷺ کے زمانے میں نفاس والی عورتیں چالیس دن تک بیٹھی رہتی تھیں یعنی نماز روزے سے رکی رہتی تھیں، اور ہم اپنے چہروں پر ورس نامی گھاس کو ملا کرتے تھے، چہرے کی جھریوں کو صاف کرنے کے لئے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: میں اس حدیث کو نہیں جانتا ہوں مگر ابوسہل کی حدیث سے وہ مسہ ازدیہ سے اور وہ ام سلمہ سے روایت کرتی ہیں اور ابوسہل کا نام کثیر بن زیاد ہے، امام بخاری فرماتے ہیں: علی بن عبدالاعلی اور ابوسہل دونوں ثقہ ہیں اور امام بخاری بھی اس حدیث کو ابوسہل کی سند سے ہی جانتے ہیں اور صحابہ وتابعین اور بعد کے علماء کا اتفاق ہے کہ نفاس والی عورت چالیس دن تک نماز روزہ چھوڑے رہے گی، مگر یہ کہ وہ اس سے پہلے پاکی دیکھے، ایسی صورت میں وہ غسل کر کے نماز شروع کردے گی اور اگر وہ چالیس دن کے بعد بھی خون دیکھے تو اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اب وہ نماز ترک نہ کرے (کیوں کہ یہ استحاضہ کا خون ہے) اور ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ اسی کے قائل ہیں اور حسن بصری سے یہ منقول ہے کہ وہ پچاس دن تک نماز ترک کرے جب کہ وہ پاکی کو نہ دیکھے اور عطا بن ابی رباح اور شعبی ساٹھ دن کہتے (امام شافعی کا مشہور قول یہی ہے)

تشریح: نفاس وہ خون ہے جو بچے کی ولادت کے بعد آئے، نفس سے ماخوذ ہے، نفس کے معنی جان کے آتے ہیں اور جان سے مراد ہے بچہ، نفاس کو نفاس اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ نفس (بچہ) کی ولادت کے بعد آتا ہے، نفاس کا اطلاق حیض پر بھی ہوتا ہے اور نفاس پر بھی ہوتا ہے، اگر نفاس مراد ہو تو اس کو معروف اور مجہول دونوں طرح پڑھا جاتا ہے اور اگر حیض مراد ہو تو صرف معروف نفست پڑھا جاتا ہے، نفاس کا خون بالاتفاق ناپاک ہے اس میں عورت نہ نماز پڑھ سکتی ہے اور نہ ہی روزہ رکھ سکتی ہے۔

مدت نفاس میں ائمہ کے مذاہب:

اقل مدت میں سب کا اتفاق ہے کہ اس کی کوئی حد نہیں ہے، ایک دن بھی آسکتا ہے ایک بار بھی آسکتا ہے اور نہیں بھی آسکتا ہے، البتہ اکثر مدت میں اختلاف ہے، اکثر حضرات کہتے ہیں کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے، لیکن امام شافعی کا مشہور قول ساٹھ دن کا ہے، علماء شوافع کہتے ہیں کہ امام شافعی جو ساٹھ دن کے قائل ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اکثر عورت کو نفاس کا خون چالیس دن ہی آتا ہے، البتہ کبھی کبھی عورت کو ساٹھ دن بھی آسکتا ہے، گویا چالیس دن والی روایت کو اکثر پر اور ساٹھ دن والی روایت کو اقل پر محمول کیا ہے، حسن بصری کے نزدیک اکثر مدت نفاس پچاس دن ہے، اس پر بھی تمام حضرات کا اتفاق ہے کہ جتنے دن میں عورت کا خون بند ہو جائے عورت کو نہا کر نماز پڑھنا ہوگا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اکثر مدت سے تجاوز کرنے کے بعد وہ نفسا نہیں مستحاضہ شمار ہوگی لہٰذا ان کو غسل کر کے نماز پڑھنا پڑے گا۔

قوله الورس: ورس ایک قسم کی گھاس ہے جس کا رنگ زرد ہوتا ہے اور اس میں خوشبو بھی ہوتی ہے اور چہرے پر ملنے سے چہرے میں تازگی پیدا ہوتی ہے اور کمزوری کی وجہ سے چہرے پر جو کالے کالے جھائیں ہو جاتے ہیں اس کو دور کرتی ہے وہ کالا دانہ جس کو جھائیں کہتے ہیں اسی کو کلف سے تعبیر کیا ہے۔

(۱۰۵) باب في الرجل يطوفُ على نسائِه بغسلٍ واحدٍ

(۱٤۱) حَـدَّثَـنَـا بُـنْـدَارٌ، نـا أبـو أحمدَ، نا سُفيانُ عن مَعْمَرٍ، عن قَتَادَةَ، عن أَنَسٍ أَنَّ رسولَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يُطُوفُ عَلٰى نِسَائِهِ فِيْ غُسْلٍ وَاحِدٍ.

وفي البابِ: عن أبي رَافِعٍ، قال أبو عيسٰى: حديثُ أَنَسٍ حديثٌ صحيحٌ.

وهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ العِلْمِ مِنْهُم الْحَسَنُ البَصَرِيُّ: أَنْ لَّا بَأْسَ أَنْ يَعُوْدَ قَبْلَ أَنْ يَتَوَضَّأَ.

وقَدْ رَوى مُحَمدُ بنُ يُوْسُفَ هذا عن سُفْيَانَ، فَقَالَ عن أبي عُرْوَةَ عن أبي الخَطَّابِ، عن أَنَسٍ، وأبو عُرْوَةَ: هو مَعْمَرُ بنُ رَاشِدٍ، وأبُو الخَطَّابِ: قَتَادَةُ بنُ دِعَامَةَ.

آدمی ایک یا چند بیویوں سے ایک ہی غسل میں صحبت کرسکتا ہے

ترجمہ: حدیث (۱۴۱) حضرت انس فرماتے ہیں نبی ﷺ اپنی تمام بیویوں کے پاس ایک غسل سے گھومتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث صحیح ہے اور بہت سے علماء جن میں حسن بصری بھی ہیں اسی کے قائل ہیں کہ وضو کے بغیر دوبارہ صحبت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ حدیث سفیان ثوری سے محمد بن یوسف نے بھی روایت کی ہے اور وہ معمر اور قتادہ کے نام کے بجائے ان کی کنیتیں ذکر کرتے ہیں۔

تشریح: یطوف یہ جماع سے کنایہ ہے اور قرینہ بغسل واحد ہے یہ مسئلہ پہلے بھی گذرا ہے کہ دو جماع کے درمیان غسل کرنا کسی کے نزدیک بھی ضروری نہیں ہے، یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ چند جماع کے بعد اخیر میں ایک غسل کرلے ہاں ہر دو جماع کے درمیان غسل کرنا مستحب ہے، حضرت ابورافع بیان کرتے ہیں کہ ایک بار آپ نے تمام بیویوں سے جماع کیا اور ہر جماع کے بعد آپ نے غسل کیا، تو ابورافع نے پوچھا حضور آپ نے ایک غسل پر کیوں نہیں اکتفاء کیا؟ جو آپ نے اتنی مشقت اٹھائی تو آپ ﷺ نے فرمایا هذا أزكى و أطيب (۱) کہ تمام جماع کے اخیر میں ایک غسل کرنا جائز تو ہے؛ لیکن ہر جماع کے بعد غسل کرنے میں نشاط اور پاکیزگی حاصل ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ ضروری نہیں ہے، البتہ ہر دو جماع کے درمیان وضو کرنا اصحاب ظواہر اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک ضروری ہے، جمہور کے نزدیک ضروری نہیں ہے۔

سوال: یہاں ایک سوال کیا جاتا ہے کہ حضور کے نکاح میں نو بیویاں تھیں اور ایک روایت کے مطابق گیارہ تھیں، نو بیویاں اور دو باندیاں ایک ریحانہ اور دوسری ماریہ قبطیہ، جہاں گیارہ ہے، اس میں ان دو باندیوں کو بھی شمار کرلیا گیا اور جہاں نو ہیں وہاں باندیوں کو چھوڑ دیا گیا ہے، اس لئے گیارہ اور نو میں کوئی تعارض نہیں ہے، سوال یہ ہوتا ہے جب حضور کے نکاح میں نو بیویاں تھیں اور بیویوں کے درمیان عدل اور قسم ضروری ہے، جن کی باری ہے انہی سے جماع ہونا چاہئے، یہاں

(۱) ابوداؤد، باب الوضو لمن أراد أن يعود، رقم:۲۱۹

روایت میں ہے کہ آپ نے ایک ہی رات میں تمام بیویوں سے جماع کیا یہ توقسم اور برابری کے خلاف ہے اور باری والی پر ظلم ہے، پھر حضور نے ایسا کیوں کیا؟

جواب: اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، حضورﷺ پر قسم اور برابری واجب نہیں تھی، قرآن میں ہے: ترجي من تشاء (۱) آپ جس کے پاس چاہیں رہیں اور جس کے پاس چاہیں نہ رہیں، اللہ تعالیٰ نے آپ سے قسم اٹھا دیا تھا، آپ پر باری مقرر کرنا واجب نہیں تھا، اس کے باوجود حضور ازواج مطہرات کی تطییب قلب کی خاطر برابری کرتے تھے، لہٰذا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا ہے؛ لیکن کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ حضور پر بھی قسم واجب تھی، ان لوگوں پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے اس لئے اس کا ان لوگوں نے مختلف جوابات دیئے ہیں۔

(۱) ہوسکتا ہے کہ یہ قسم کے واجب ہونے سے پہلے کا واقعہ ہو۔

(۲) ہوسکتا ہے باری والی کی اجازت سے آپ نے ایسا کیا ہو، ہر شخص کو اپنے حق سے برطرف ہونے کا حق حاصل ہوتا ہے، جیسے حضرت سودہ نے اپنا حق حضرت عائشہ کو دے دیا تھا، اس لئے یہاں بھی ممکن ہے کہ آپ نے باری والی کی اجازت سے تمام بیویوں سے ہمبستری کی ہو۔

(۳) یہ بھی ممکن ہے کہ یہ سفر سے واپسی پر کا واقعہ ہو، سفر سے واپس آنے کے بعد قسم قائم کرنے سے پہلے سب کے پاس چلے جاتے ہوں اس کے بعد باری قائم کرتے ہوں، جب مرد کسی لمبے سفر سے آتا ہے تو مرد کو عورتوں کی طرف رجحان زیادہ ہوجاتا ہے اور عورتوں کو بھی مرد کی طرف رجحان زیادہ ہوجاتا ہے، اس لئے حضور سفر سے آنے کے بعد قسم سے پہلے تمام بیویوں کے پاس چلے جاتے تھے، تاکہ سب کی خواہش پوری ہوجائے پھر باری قائم کی جائے۔

(۴) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ دن کا واقعہ ہو، اللہ تعالیٰ نے چوبیس گھنٹے میں ایک ساعت آپ کو ایسی دی تھی جس میں آپ کو اختیار تھا کہ جس کے پاس آپ چاہیں رہ سکتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ عموماً آپ عصر اور مغرب کے درمیان تمام بیویوں کے پاس مزاج پرسی کے لئے تشریف لے جاتے تھے اور رات کو باری والی کے پاس جاتے تھے، ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ عصر اور مغرب کے درمیان کا ہو۔

(۵) سب سے عمدہ جواب یہ ہے کہ یہ آپ کا معمول نہیں تھا، اگرچہ كان يطوف میں فعل مضارع پر كان داخل ہے، جس سے استمرار سمجھ میں آرہا ہے، لیکن یہ بات گذر چکی کہ حدیث میں كان مضارع پر داخل ہو تو استمرار کا فائدہ نہیں دیتا ہے، زندگی میں ایک بار کا بھی واقعہ ہو تو اس کو استمرار سے تعبیر کردیتے ہیں، ہاں اگر قرائن خارجی استمرار کے

(۱) الأحزاب:۹

ہوں تو پھر استمرار کے معنی لئے جائیں گے، جیسے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کنت أطيب حجة الوداع حالانکہ حجۃ الوداع زندگی میں ایک بار پیش آیا ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ ایک دن کا واقعہ ہو، جس کو استمرار سے تعبیر کر دیا ہے، ممکن ہے کہ اس واقعہ کا تعلق حجۃ الوداع سے ہو، حجۃ الوداع کے موقع پر نبی کریم ﷺ حج کے لئے نکلے، ظہر پڑھ کر اور عصر آپ نے ذوالحلیفہ میں پڑھی اور رات آپ نے ذوالحلیفہ میں گذاری اور اگلے دن صبح کو آپ نے احرام باندھا، احرام کی سنت یہ ہے کہ اگر بیوی ساتھ میں ہو تو احرام باندھنے سے پہلے بیوی سے ہمبستر ہو جائے، یہ مردوں کے لئے سنت ہے اور عورت کے لئے سنت یہ ہے کہ مرد اس سے ہمبستر ہو جائے، حجۃ الوداع میں تمام بیویاں آپ کے ساتھ تھیں اور تمام بیویاں احرام باندھنے والی تھیں اور آپ بھی احرام باندھنے والے تھے، اس لئے اس رات میں آپ تمام بیویوں سے ہمبستر ہو گئے تاکہ آپ کی بھی سنت ادا ہو جائے اور تمام بیویوں کی بھی سنت ادا ہو جائے یہ درحقیقت اسی حجۃ الوداع کا واقعہ ہے اور آپ کا تمام بیویوں کے پاس جانا سنت کی ادائیگی کے لئے تھا، ایک موقعہ تو یہ تھا دوسرا موقعہ یہ تھا کہ جب آپ دس ذی الحجہ کو طواف زیارت سے فارغ ہو گئے تو آپ تمام بیویوں سے ہمبستر ہوئے، معلوم ہوا کہ احرام باندھنے سے پہلے اور احرام سے فارغ ہونے کے بعد بیویوں سے ہمبستر ہونا سنت ہے۔

کثرت ازدواج پر اعتراض اور اس کا جواب:

حضور ﷺ کا ایک ہی دن میں گیارہ بیویوں سے ہمبستر ہو جانا صحابہ کے لئے تعجب خیز تھا، حضرت انس فرماتے ہیں صحابہ تعجب کرتے تھے کہ کسی میں اتنی طاقت ہو سکتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حضور کو تیس مردوں کی طاقت دی گئی تھی اور بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ آپ کو چالیس مردوں کی طاقت دی گئی تھی جو جنتی ہو اور ایک جنتی مرد کے بارے میں آتا ہے کہ اس کو دنیا کے سو آدمی کے برابر طاقت ہوگی، گویا آپ کو چار ہزار آدمی کے برابر طاقت تھی تو جن میں چار ہزار آدمی کے برابر طاقت ہو اگر وہ گیارہ عورتوں سے ہمبستر ہو جائے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے، یہ تو حضور کی انتہائی صبر کی بات ہے کہ آپ نے اپنی پوری جوانی کو ایک عورت کے ساتھ گذار دیا ۲۵ سال کی عمر میں شادی کیا وہ بھی چالیس سالہ عورت سے عین جوانی میں انتہائی صبر کیا اور پچاس سال کے بعد آپ نے دوسری ازواج مطہرات سے شادی کیا، اگر آپ کا کام عیش وعشرت ہوتا تو جوانی میں یہ کام کرتے جوانی میں صبر کرنا اور بڑھاپے میں بیوہ عورتوں سے شادی کرنا یہ ایک مصلحت کے تحت تھا، ایک مصلحت یہ تھی متعدد عورتوں سے شادی کے ذریعہ مختلف خاندانوں سے آپ کا تعلق ہو جائے اور وہ اسلام لے آئیں یا یہ کہ بڑی عمر کی عورتیں سمجھدار ہوتی ہیں وہ آپ سے مسائل کو سیکھ کر امت میں اس کو پھیلائیں۔

(١٠٦) باب ما جاء إذا أرادَ أن يَعُودَ توضأَ

(١٤٢) حَـدَّثَنَا هَنَّادٌ، نَا حَفْصُ بنُ غِيَاثٍ، عن عَاصِمِ الأَحْوَلِ، عن أبي المُتَوَكِّلِ، عن أبـي سَـعِيْـدٍ الـخُـدْرِيِّ، عـن النبيِّ ﷺ قَالَ: "إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وُضُوْءًا"

وفـي البـابِ: عـن عُـمَرَ قال أبو عيسى: حديثُ أبي سَعِيْدٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهُوَ قَـوْلُ عُـمَـرَ بـنِ الـخَطَّابِ، وقَالَ به غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أهلِ العلمِ قَالُوا: إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ فَلْيَتَوَضَّأْ قبلَ أَنْ يَّعُوْدَ.

وأَبُوْ الْمُتوَكِّلِ: اِسْمُهُ عَلِيُّ بنُ دَاوُدَ، وأبو سعيدٍ الخدريِّ: اسمُه سَعْدُ بنُ مَالِكِ بنِ سِنَانٍ.

دوبارہ صحبت کا ارادہ کرے تو وضو کرے

ترجمہ: حدیث (۱۴۲) نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی سے صحبت کرے پھر دوبارہ صحبت کرنا چاہے تو دونوں صحبتوں کے درمیان وضو کرے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہی حضرت عمر بن خطاب کا قول ہے اور یہی بات بہت سے علماء نے کہی ہے کہ اپنی بیوی سے صحبت کرنے کے بعد دوسری بار صحبت کرنے سے پہلے کم از کم وضو کرلے اور ابوالمتوکل کا نام علی بن داؤد ہے اور ابو سعید خدری کا نام سعد بن مالک بن سنان ہے۔

تشریح: مسئلہ پہلے گذر چکا ہے کہ جماع کے بعد اگر دوبارہ جماع کا ارادہ کرے تو پہلے وضو کرنا مستحب ہے، اس طرح سونے سے پہلے وضو کرنا مستحب ہے، صرف ابن حبیب مالکی اور داؤد ظاہری وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں، استحباب کی دلیل ابن خزیمہ کی روایت ہے کہ دوبارہ جماع کرنے سے پہلے وضو کرنا انشط للعود ہے(۱) امام طحاوی نے حضرت عائشہ کی روایت ذکر کی ہے کہ حضور دو جماع کے درمیان وضو نہیں کرتے تھے(۲) اس سے معلوم ہوا کہ امر استحباب کے لئے ہے۔

---

(۱) إذا أراد أحدكم العود فاليتوضأ فإنه انشط له في العود ابن خزيمة باب ذكر الدليل في الأمر بالوضوء، رقم الحديث:٢٢١

(۲) عـن عـائشة أن رسول الله كان يجامع ثم يعود ولا يتوضأ شرح معاني الآثارباب الجنب يريد النوم أو ا لأكل أو الشرب، رقم الحديث:٧٨٩

(١٠٧) باب إذا أقيمت الصلاةُ ووجدَ أحدكُم الخلاءَ فاليبدأ بالخلاءِ

(١٤٣) حَـدَّثَـنَا هَنَّادٌ، نا أبو مُعَاوِيَةَ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أبيهِ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ الأَرْقَـمِ قَـالَ: أُقِيْـمَتِ الصلاةُ، فَأَخَذَ بيدِ رجلٍ فَقَدَّمَهُ، وكان إِمَامَ القَومِ، وقال: سمعتُ رسولَ اللّٰه ﷺ يقول: "إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلاَةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمْ الخلاَءَ فَلْيَبْدَأْ بالخلاءِ"

وفـي البـابِ: عـن عـائشةَ وأبـي هريرة، وثوبان وأبي أمامةَ، قال أبو عيسىٰ: حديث عبدِ اللّٰه بن الأَرْقَم حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

هٰكذا روى مالك بن أنس ويحيىٰ بن سعيد القطان وغير واحد من الحفاظ عن هشام بن عروة عـن أبيـه عـن عبـد اللّٰهِ بن الأَرْقَم، وروىٰ وُهيب وغيره عن هشامِ بنِ عروةَ عن أبيه، عن رجلٍ، عن عبد اللّٰهِ بن الأَرْقَمِ.

وهـو قـولُ غَيـرِ واحـدٍ من أصحابِ النبيِّ ﷺ والتابعينَ، وبه يقولُ أحمدُ وإسحاقُ، قـالاَ: لَا يَـقُومُ إلى الصلاةِ وهـو يَـجِـدُ شَيْـئـاً من الغائط والبول، قالاَ: إن دَخَلَ في الصلاة فوجد شيئاً من ذٰلك، فلاَ يَنْصَرِف ما لم يَشْغَلْهُ.

وقـال بـعـضُ أهـلِ الـعلم: لَا بأْسَ أن يصليَ وبه غائِطٌ أو بولٌ مالم يَشْغَلْهُ ذلك عن الصلاةِ.

اقامت کے بعد استنجاء کا تقاضہ ہوتو پہلے فارغ ہولے پھر نماز پڑھے

ترجمہ: حدیث (۱۴۳) عبداللہ بن ارقم سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: نماز کے لئے اقامت کہی گئی تو انہوں نے ایک آدمی کا ہاتھ پکڑا اور اس کو آگے بڑھا دیا اور وہ لوگوں کے امام تھے اور فرمایا: نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب تکبیر کہہ دی جائے اور کسی کو استنجاء کا تقاضہ ہو جائے تو وہ پہلے استنجاء سے فارغ ہولے پھر نماز پڑھے۔

عبداللہ بن ارقم کی حدیث کو امام مالک، یحیی بن سعید قطان اور متعدد حفاظ محدثین نقل کرتے ہیں تو اس کی سند بیان کرتے ہیں هشـام بن عرو ة عـن ابيـه عـن عبـد الله بن ارقم یعنی عروہ اور عبداللہ کے درمیان واسطہ

ذکر نہیں کرتے اور وھیب اس حدیث کو بیان کرتے ہیں تو عروہ اور عبداللہ بن ارقم کے درمیان مجہول آدمی کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔

اور یہی صحابہ اور تابعین کا قول ہے اور اسی کے قائل امام احمد اور اسحاق ہیں وہ دونوں فرماتے ہیں کہ اگر چھوٹے یا بڑے استنجاء کا ذرا بھی تقاضہ ہو تو نماز کے لئے کھڑا نہ ہو اور اگر نماز شروع کر دے تو شدید تقاضہ ہی پر ختم کرے اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر پیشاب یا پائخانہ کا ہلکا تقاضہ ہو تو نماز شروع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں شدید تقاضہ کے وقت مکروہ ہے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ اگر جماعت کھڑی ہوگئی اور طبیعت میں پیشاب، پائخانہ کا تقاضہ ہے تو اگر معمولی تقاضہ ہو جس کی وجہ سے دل نماز کی طرف ہی لگا رہے تو ایسی صورت میں پہلے جماعت سے نماز پڑھ لے پھر اپنی ضرورت سے فارغ ہو، لیکن اگر تقاضہ شدید ہو کہ اگر اس حالت میں پڑھے گا تو دھیان پیشاب، پائخانہ کی طرف لگا رہے گا تو ایسے وقت میں کہا جاتا ہے نماز شروع کرنا مکروہ ہے، آدمی پہلے اپنی ضرورت سے فارغ ہو جائے، پھر اگر جماعت مل جائے تو ٹھیک ہے ورنہ تنہا نماز پڑھ لے، البتہ اگر وقت بہت تنگ ہو تو ایسی صورت میں پہلے نماز پڑھ لے جس طرح یہ حکم ہے کہ اگر یہ اعذار نماز سے پہلے پیش آجائے تو پہلے ضرورت پوری کرے، پھر نماز شروع کرے، اسی طرح اگر یہ نماز شروع کرنے کے بعد پیش آجائے تو نماز کو توڑ دے اور ضروریات سے فارغ ہو کر وضو کرے اور از سر نو نماز پڑھے، یہاں نماز کی بناء کرنا کافی نہیں ہے، نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہے، امام ابو یوسف کی ایک شاذ روایت ہے کہ اگر درمیان نماز تقاضہ ہوا اور یہ نماز توڑ کر اس نے ضرورت پوری کی تو وضو کرنے کے بعد اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ بناء کر لے، امام ابو یوسف کی بات قاعدہ کے اعتبار سے جائز نہیں ہونا چاہئے اس لئے کہ منافی صلاۃ عمل پایا گیا اس لئے نماز اس کی فاسد ہوگئی، شاید امام ابو یوسف اس کو قیاس کرتے ہیں رعاف کے اوپر کہ اس لئے کہ اگر درمیان نماز نکسیر پھوٹ جائے اور نماز توڑ کر وضو کرے تو وضو کر کے بقیہ نماز پوری کرے، اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، شاید امام یوسف اسی پر قیاس کرتے ہیں، لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ رعاف کے اندر یہ حکم خلاف قیاس ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم خلاف قیاس ہوتا ہے وہ اپنے مورد پر ہی رہتا ہے، اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے ہیں، پیشاب، پائخانہ کی صورت میں نماز توڑنے پر کہیں روایت میں نہیں آتا ہے کہ وضو کے بعد بناء کرے اس لئے یہاں اعادہ کرنا ضروی ہے، اگر کوئی شخص پیشاب، پائخانہ کے تقاضہ کے باوجود نماز پڑھ لے تو جمہور کہتے ہیں کہ نماز کراہت کے ساتھ ہوگئی، اعادہ کی ضرورت نہیں؛ لیکن گنہگار رہوگا، امام مالک فرماتے ہیں کہ اس

حالت میں اگر نماز پڑھ لے تو نماز کا اعادہ کرنا ہوگا، چاہے نماز کا وقت نکل جائے، یہی حکم ہے اس صورت میں جب بھوک بہت زیادہ لگی ہوئی ہو اور محسوس کرے کہ نماز پڑھنے کی صورت میں خیال کھانے کی طرف لگا رہے گا تو اس صورت میں بھی پہلے کھانا کھائے، پھر نماز پڑھے، امام صاحب سے منقول ہے کہ مجھے یہ پسند ہے کہ کھانا کو نماز بنائے؛ لیکن یہ پسند نہیں ہے کہ نماز کو کھانا بنادے، یعنی اگر شدید بھوک کی حالت میں نماز پڑھے گا تو جسم نماز میں ہوگا اور روح انسان کی کھانے میں ہوگی، اور اگر کھانے پر انسان بیٹھ جائے گا تو جسم کھانے پر ہوگا اور دھیان نماز پر ہوگا، اس حالت میں نماز کی ممانعت اسی لئے ہے کہ خشوع وخضوع جو نماز کی روح ہے وہ حاصل نہیں ہوگی، بعض حضرات کہتے ہیں کہ کھانا کھائے اگر چہ جماعت نکل جائے یہ حکم روزہ دار کے لئے ہے جیسا کہ ابن حجر اسی طرح کیا کرتے تھے اور وہ بھی مغرب کے ساتھ خاص ہے اس لئے روزہ کی وجہ سے آدمی کو شدید بھوک کا احساس ہوگا، اس حالت میں اگر مغرب کی نماز پڑھے تو ذھن کھانے میں لگا رہے گا، اس لئے روزہ دار کو حکم ہے کہ مغرب میں پہلے کھانا کھائے، اگر چہ جماعت نکل جائے؛ لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ روزہ دار کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

قوله سمعت رسول الله: عبداللہ بن ارقم امام تھے، لیکن جب اقامت ہوئی تو انہوں نے کسی آدمی کا ہاتھ پکڑا اور اس کو نماز کے لئے آگے بڑھا دیا اس کے بعد واپس آکر تہمت دور کرنے کے لئے کا کہا میں نے ایسا اس لئے کیا کیوں کہ میں نے حضور سے سنا ہے إذا أقيمت الصلاة الخ معلوم ہوا کہ اگر لوگوں کی طرف سے متہم کرنے کا اندیشہ ہو تو بات بتلا دینی چاہئے تا کہ لوگوں کا شبہ دور ہو جائے۔

قوله هكذا روى مالك بن أنس: یہاں سند پر کلام کر رہے ہیں کہ ایک سند هشام بن عروه عن ابيه عن عبد الله بن ارقم ہے، اور اس سند میں عروہ اور عبداللہ بن ارقم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، محدثین کی جماعت جس میں امام مالک بھی ہیں یہی سند نقل کرتے ہیں، اسی کو امام ترمذی ترجیح دے رہے ہیں، دوسری سند ہے عن هشام بن عروه عن ابيه عن رجل عن عبد الله بن ارقم اس میں عروہ اور عبداللہ بن ارقم کے درمیان رجل کا واسطہ آرہا ہے، یہ سند جماعت حفاظ کے خلاف ہے، اس لئے یہ سند صحیح نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ عروہ کی ملاقات عبداللہ بن ارقم سے ہے، چنانچہ مصنف ابن عبدالرزاق میں ہے عروہ کہتے ہیں کہ میں حج کے لئے چلا تو عبداللہ بن ارقم بھی تھے اور ان سے لوگوں نے کہا نماز پڑھانے کے لئے تو انہوں نے نماز نہیں پڑھائی اور بجائے جماعت میں شریک ہونے کے قضائے حاجت کے لئے چلے گئے، معلوم ہوا کہ عروہ کی ملاقات عبداللہ بن ارقم سے ہے اس لئے درمیان میں رجل کا واسطہ غلط ہے۔

(١٠٨) باب ما جاء في الوضوءِ من المَوْطِی

(١٤٤) حَـدَّثَـنَا قتيبة نا مالِكُ بنُ أَنَسٍ، عن مُحمدِ بنِ عَمَارَةَ، عن مُحمدِ بنِ إبراهيمَ، عـن أُمِّ وَلَـدٍ لِعَبْدِ الرحمنِ بنِ عَوْفٍ، قالت: قلتُ لِأُمِّ سَلَمَةَ: إِنِّي امْرَأَةٌ أُطِيلُ ذَيْلِي، وأَمْشِي في المَكَانِ القَذِرِ؟ فقالت: قَالَ رسولُ اللّٰه ﷺ: "يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ"

وروى عبدُ اللّٰه بنُ المباركِ هٰذا الحديثَ عن مالِكِ بنِ أنسٍ، عن محمدِ بنِ عُمَارَةَ، عن مـحمدِ بن إبراهيمَ عن أُمِّ وَلَدٍ لِهُودِ بنِ عبدِ الرحمنِ بنِ عَوْفٍ، عن أُمِّ سَلَمَةَ، وهو وَهْمٌ، وإِنَّمَا هُوَ عَنْ أُمِّ وَلَدٍ لإبراهيمَ بنِ عَبْدِ الرحمنِ بنِ عَوْفٍ، عن أُمِّ سَلَمَةَ، وهذا الصَّحِيْحُ.

وفـي البـابِ: عـن عبـدِ اللّٰهِ بنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: كُنَّا نُصَلِّي مَعَ رسولِ اللّٰه ﷺ وَلَا نَتَوَضَّأُ مِنَ المَوْطِئِ.

قـال أبو عيسٰى: و هُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهلِ العلمِ قَالُوا إِذَا وَطِئَ الرَّجُلُ عَلَى المَكَانِ القَذِرِ: أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ غَسْلُ الْقَدَمِ، إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ رطْباً، فَيَغْسِلَ مَا أَصَابَهُ.

راستے پر چلنے سے وضو کرنے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۱۴۴) ام ولد عبدالرحمٰن بن عوف نے حضرت ام سلمہ سے پوچھا کہ میں لمبا کرتا پہنتی ہوں اور گندی جگہ میں چلتی ہوں (جس کی وجہ سے وہ گندی چیز میرے دامن کو لگ جاتی ہے تو کیا حکم ہے؟) ام سلمہ نے فرمایا: حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: بعد والی زمین اس کو پاک کردے گی۔

تشریح: وطــئ کے معنی روندنے کے آتے ہیں موطی یا تو مصدر میمی ہے یا ظرف مکان ہے، مصدر میمی ہو تو اس کے معنی ہیں روندنا، چلنا اور ظرف مکان ہو تو معنی ہوگا چلنے کی جگہ یعنی راستہ۔ وضو کے لغوی معنی بھی ہو سکتے ہیں اور شرعی معنی بھی ہو سکتے ہیں، لغوی معنی ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ زمین پر چلنے سے صرف پاؤں دھولینا چاہئے اور اگر وضو کے شرعی معنی ہو تو مطلب ہوگا کہ زمین پر چلنے سے مکمل وضو ضروری نہیں ہے کیوں کہ زمین پر چلنا نواقض میں سے نہیں ہے، ظاہر روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں لغوی معنی مراد ہے۔

عبداللہ بن مبارک نے اس حدیث کوامام مالک سے روایت کیا ہے،تواس کی سند میں عن محمد بن ابراهيم عن ام ولد لهود بن عبد الرحمن بن عوف عن أمسلمة ہے،امام ترمذی فرماتے ہیں یہ وھم ہے، سوال کرنے والی عورت عبدالرحمٰن بن عوف کے صاحبزادے ابراہیم کی ام ولد تھی، یہی صحیح ہے،عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں،ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے اور راستہ میں چلنے کی وجہ سے ہم وضونہیں کرتے تھے(یعنی وضوشرعی نہیں کرتے تھےاس لئے کہ راستہ میں چلنا ناقض وضونہیں ہے)

امام ترمذی فرماتے ہیں بہت سے اہل علم کا یہی قول ہے وہ حضرات کہتے ہیں جب آدمی ناپاک جگہ پر چلے تو اس پر پاؤں دھونا ضروری نہیں ہے،مگر یہ کہ وہ جگہ گیلی ہو پس جو ناپاکی لگے اس کو دھوڈالے، پورے وضوکو دہرانے کی ضرورت نہیں، اکثر حضرات صحابہ زمین پر خالی پاؤں چلتے تھے اس زمانے میں جوتے وغیرہ کا اتنا رواج نہیں تھا، گھر سے وضوکر کے چلے اور راستہ میں خالی پاؤں چلے تو مسجد جانے کے بعد اگر پاؤں میں کیچڑ وغیرہ ہو تو اس کو دھولینا چاہئے، گردوغبار لگ جائے تو اس اس صورت میں بھی دھونا بہتر ہے نہ بھی دھوئے تو کوئی حرج نہیں۔

روایت: حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی ام ولد کہتی ہیں کہ میں نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے ذکر کیا کہ میں ایک عورت ہوں اور میرے لباس کا دامن پاؤں سے بھی نیچے رہتا ہے، اس لئے دامن زمین سے گھسٹتا ہے اور اس حال میں گندی جگہ میں چلتی ہوں اگر گندگی ہمارے دامن میں لگ جائے تو کیا دامن کو دھونا ضروری ہوگا؟ ام سلمہ نے جواب دیا کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارے دامن میں گندگی لگ جاتی ہے تو آنے والا پاک زمین کا حصہ، ناپاک کو پاک کردے گا، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ دامن میں ناپاک چیز لگنے کے بعد اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، بلکہ پاک جگہ سے گزر جائے تو ناپاک کپڑا پاک ہوجائے گا۔

طریقۂ تطہیر:

اب مسئلہ یہ ہے کہ ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلے میں علماء کا اتفاق ہے کہ اگر نجاست ذی جرم ہو تو اس کو پاک کرنے کا واحد طریقہ غسل ہے، اس لئے یہ روایت اجماع اور اصول شریعت کے خلاف ہے، اس لئے بعض حضرات علماء نے اس حدیث کا مختلف جواب دیا ہے۔

(۱) علامہ خطابی نے امام شافعی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اس روایت کا تعلق سوکھی نجاست سے ہے، گیلی نجاست سے نہیں ہے، سوکھی نجاست کپڑے میں جذب نہیں کرے گی، اگر کپڑے میں لگ جائے تو آنے والے زمین کے

ٹکڑے سے وہ نکل جائے گی، لہٰذا اس کو پاک کرنے کی ضرورت نہیں ہے، مگر یہ جواب ابوداؤد کی روایت سے ٹوٹ جاتا ہے، ابوداؤد میں ہے (۱) وہ عورت کہتی ہے میں کبھی زمین پر چلتی ہوں اور بارش ہوتی ہے اور وہاں راستہ بھیگا ہوتا ہے تو کپڑے کے دامن میں غلیظ چیز بھی لگ جاتی ہے، تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ بارش کے بعد زمین پر چلنے کی صورت میں گیلی نجاست بھی کپڑے میں لگے گی اس لئے اس روایت سے یہ جواب ٹوٹ جاتا ہے۔

(۲) بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ روایت قابل قبول نہیں ہے، کیوں کہ ام ولد عبدالرحمٰن مجہول ہیں، لہٰذا یہ روایت قابل قبول نہیں، ملا علی قاری وغیرہ نے یہ جواب دیا ہے، لیکن یہ جواب زیادہ مضبوط نہیں ہے، اس لئے کہ بعض لوگ کہتے ہیں ام ولد عبدالرحمٰن یہ صحابیہ تھیں اور صحابیہ اگر مجہول بھی ہو تو روایت کی صحت کے اندر کوئی اثر پیدا نہیں کرتا ہے۔

(۳) امام محمد فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق قدر قلیل نجاست سے ہے، کپڑے میں اتنی قلیل نجاست لگ جائے تو معفو عنہ کے درجے میں ہے۔

(۴) لفظ قذر گندی چیز کو کہا جاتا ہے اور گندی چیز کے لئے ناپاک ہونا ضروری نہیں ہے، بعض گندی چیز ناپاک نہیں ہوتی، جیسے تھوک، بلغم گندی ہے؛ لیکن پاک ہے، اسی طرح راستے کے کیچڑ گندی چیز ہے؛ لیکن یہ ناپاک نہیں ہے، اب روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں راستہ سے گزرتی ہوں اور گندی چیز لگ جاتی ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا جواب دیا گیا کہ راستے کے کیچڑ کا ناپاک ہونا یقینی نہیں ہے، بلکہ مشتبہ ہے اور کپڑے کے پاکی کا یقین ہے اور قاعدہ ہے اليقين لا يزول بالشك اس لئے کپڑے کو ناپاک نہیں کہا جائے گا۔

(۵) علامہ کشمیری نے اس کا عمدہ جواب دیا ہے جس میں ان تاویلات کی کوئی ضرورت نہیں ہے، ان کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ عورت کہتی ہے کہ میں گندی جگہ سے گزرتی ہوں، اب ان کو شبہ پیدا ہو گیا کہ جب میں گندی جگہ سے گزرتی ہوں تو میرا کپڑا ناپاک بھی ہوسکتا ہے، کیوں کہ راستہ میں ناپاکی بھی ہوتی ہے، آنحضور ﷺ نے اس شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ تم سوچ لو اگر ناپاکی لگ بھی گئی ہے تو اگلا حصہ پاکی کا آرہا ہے، وہ اس کو پاک کردے گا اس کا قطعا یہ مطلب نہیں ہے کہ ناپاکی کو دور کرنے کے لئے پاک زمین سے گزر جانا کافی ہے، گویا عورت کے شک کو دور کرنے کے لئے یہ بات آپ نے کہی ہے، جیسا کہ بئر بضاعہ میں بتلایا تھا کہ صحابہ کو شک ہوا تھا کہ کنواں پاک ہو گیا؛ لیکن اندر کے کیچڑ

---

(۱) عن امرأة من بني عبد الأشهل قالت: قلت يار سول الله إن لنا طريقا إلى المسجد منتنة فكيف نفعل إذا مطرنا قال اليس بعدها طريق هي أطيب منها قالت قلت بلى قال فهذه فبهذه، سنن أبي داؤد باب في الأذى يصيب الذيل، رقم الحديث:٣٨٤، ١/٥٨

کونہیں نکالا گیا ہے، ڈول کو دھویا نہیں گیا ہے، اس کو تو پاک نہیں کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ سب تمہارا وہم ہے جب شریعت کے مطابق کنویں کو پاک کردیا گیا تو ان شبہات کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوگا، اسی طرح آپ سے پوچھا گیا کہ بہت سے لوگ ہمارے پاس گوشت لے کر آتے ہیں ہمیں پتہ نہیں کس ذبیحہ کا گوشت ہے اس پر بسم اللہ پڑھا گیا ہے یا بسم اللہ نہیں پڑھا گیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ یہ شک کرنا تمہارا بے کار ہے، جب مسلمان اس کو لے کر آیا تو اس کے بارے میں حسن ظن ہونا چاہئے اگر اس طرح کا شبہ تمہارے دل میں آتا ہے تو فوراً بسم اللہ پڑھ کر اس کو کھالو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر کسی جانور پر بسم اللہ نہ کہا گیا ہو تو بعد میں بسم اللہ کہنے سے حلال ہوجائے گا، بلکہ ان کے شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمایا جیسے مسلمان بسم اللہ پڑھ کر کھاتا ہے تم بھی بسم اللہ پڑھ کر کھاؤ، دل سے شبہ کو نکال دو، گویا یہ بھی الیقین لا یزول بالشك کی قبیل سے ہے، ناپاکی کے بارے میں ان کو یقین نہیں ہے محض شبہ ہو رہا ہے، آپ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ اس کے بعد پاک زمین بھی تو آرہی ہے لہٰذا دل سے اس شبہ کو نکال دو۔

(١٠٩) باب ما جاء في التيمم

(١٤٥) حَدَّثَنَا أبو حفصٍ عَمْرُو بنُ عَلِيٍّ الفَلَّاسُ، نا يَزِيدُ بنُ زُرَيْعٍ، نا سَعِيْدٌ، عن قَتَادَةَ، عن عَزْرَةَ عن سَعِيْدِ بنِ عبدِ الرحمنِ بنِ أَبْزَى، عن أَبِيْهِ، عن عَمَّارِ بنِ يَاسِرٍ، أَنَّ النبيَّ ﷺ أَمَرَهُ بِالتَّيَمُّمِ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ.

وفي البابِ: عن عائشةَ وابنِ عباسٍ قال أبو عيسى: حديثُ عَمَّارٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وقَدْ رُوِيَ عَنْ عَمَّارٍ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ.

وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ العلمِ مِن أصحابِ النبيِّ ﷺ، مِنْهُم: عَليٌّ، وعمارٌ، وابنُ عباسٍ وغَيرُ واحدٍ من التابعين، منهم الشعبيُّ وعطاءُ ومكحول، قالُوا: التيمم ضربة للوجه والكفين، وبه يقول أحمدُ وإسحاقُ.

وقالَ بعضُ أهلِ العلمِ: مِنْهُم: ابنُ عَمَرَ، وجابرٌ وإبراهيمُ والحَسَنُ: التَّيَمُّمُ ضَرْبَةٌ لِلوجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ، وبِه يَقُولُ سُفيانُ الثَّوْرِيُّ ومَالِكٌ وابنُ المباركِ والشافِعيُّ.

وقَـدْ رُوِيَ هـذا الـحـديـثُ عن عَمَّارٍ في التَّيَمُّمِ أَنَّهُ قَالَ: الوَجْهُ وَالْكَفَّيْنِ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ، وقَدْ رُوِيَ عَنْ عَمَّارٍ أَنَّهُ قَالَ: تَيَمَّمْنَا مَعَ النبيِّ ﷺ إِلَى المَنَاكِبِ والآبَاطِ.

فَـضَـعَّفَ بَـعْـضُ أَهْلِ الـعِلْمِ حَدِيْثَ عَمَّارٍ عَنِ النبيِّ ﷺ فِي التَّيَمُّمِ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ لَمَّا رُوِيَ عَنْهُ حَدِيْثُ المَنَاكِبِ وَالآبَاطِ.

قـال إسـحاقُ بنُ إبراهيمَ: حديثُ عَمَّارٍ في التَّيَمُّمِ لِلْوَجْهِ والْكَفَّيْنِ هُوَ حديثٌ صحيحٌ، وحـديـثُ عَـمَّـارٍ تَيَـمَّـمْـنَـا مَعَ النبيِّ ﷺ إِلَى المَنَاكِبِ والآبَاطِ لَيْسَ بِمُخَالِفٍ لِحَدِيْثِ الْوَجْهِ وَالـكَـفَّيْـنِ، لِأَنَّ عَـمَّـاراً لَـمْ يَذْكُرْ أَنَّ النبيَّ ﷺ أَمَرَهُمْ بِذٰلِكَ، وإِنَّمَا قَالَ: فَعَلْنَا كَذَا وَكَذَا، فَلَمَّا سَأَلَ النبيَّ ﷺ أَمَرَهُ بِالْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ.

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى ذٰلِكَ: ما أَفْتَى به عَمَّارٌ بَعْدَ النبيِّ ﷺ فِي التَّيَمُّمِ، أَنَّهُ قَالَ: الْوَجْهُ وَالْكَفَّيْنِ فَفِي هٰذا دَلَالَةٌ عَلٰى أَنَّهُ انْتَهٰى إِلٰى مَا عَلَّمَهُ النبيُّ ﷺ.

(١٤٦) حـدثنا يَحيىَ بنُ مُوْسٰى، نا سَعِيْدُ بن سُلَيْمَانَ، نا هُشَيْمٌ، عن مُحمدِ بنِ خالد الـقُـرَشِـيِّ، عـن دَاوُدَ بـنِ حُصَيْنٍ، عن عِكْرَمَةَ، عن ابنِ عباسٍ أَنَّهُ سُئِلَ عنِ التَّيَمُّمِ فَقَالَ: إِنَّ اللّٰـهَ قَالَ فيْ كِتَابِه، حِيْنَ ذَكَرَ الْوضُوءَ ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلى الْمَرافِقِ﴾ وقَالَ في التَّيَـمُّمِ: ﴿فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ وقال: ﴿وَالسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا﴾ فَكَانَتِ السُّنَّةُ فِي الْقَطْعِ الكَفَّيْنِ، إِنَّمَا هُوَ الوَجْهُ وَالْكَفَّيْنِ يَعْنِي التَّيَمَّمَ.

قالَ أبو عيسٰى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ.

تیمّم کا بیان

ترجمہ: حدیث (۴۵) عمار بن یاسر سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو تیمّم میں وجہ اور کفین کا حکم دیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عمار کی حدیث حسن صحیح ہے اور متعدد طرق سے مروی ہے اور یہی بہت سے اہل علم صحابہ کا قول ہے، ان میں حضرت علی حضرت عمار اور ابن عباس ہیں اور بہت سے تابعین کا قول ہے، انہی میں شعبی، عطاء اور مکحول ہیں، یہ سب حضرات کہتے ہیں کہ تیمّم ایک ضربہ ہے چہرے اور کفین کے لئے اسی کے قائل

امام احمد اور اسحاق ہیں۔

اور بعض اہل علم نے کہا انہی میں ابن عمر اور حضرت جابر اور ابراہیم اور حسن ہیں کہ تیمّم ایک ضربۃ چہرے کے لئے ہے اور دوسرا ضربۃ دونوں ہاتھ کے لئے مرفقین تک اور اسی کے قائل سفیان ثوری، مالک، ابن مبارک اور امام شافعی ہیں (یہی امام ابوحنیفہ کا بھی مسلک ہے) اور حضرت عمار سے تیمّم والی حدیث متعدد طرق سے اسی طرح مروی ہے، انہوں نے کہا چہرہ اور ہتھلیاں اور حضرت عمار سے یہ حدیث بھی مروی ہے کہ ہم نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ مونڈھوں اور بغلوں تک تیمّم کیا، پس بعض علماء نے حضرت عمار کی وجہ کفین والی روایت کو ضعیف کہا ہے، کیوں کہ ان سے مناکب وآباط والی حدیث مروی ہے۔

حضرت اسحاق نے اس کا جواب دیا ہے، فرمایا: حضرت عمار کی وجہ اور کفین والی روایت صحیح ہے اور مناکب وآباط والی روایت سے اس کا تعارض نہیں، اس لئے کہ مناکب وآباط والی روایت میں حضرت عمار نے یہ بات نہیں کہی ہے کہ ان کو نبی ﷺ نے ایسا کرنے کا حکم دیا تھا، انہوں نے بس اتنا ہی کہا ہے، ہم نے ایسا اور ایسا کیا، پھر جب انہوں نے نبی ﷺ سے پوچھا تو آپ نے چہرے اور کفین پر تیمّم کرنے کا حکم دیا اور اس کی دلیل حضرت عمار کا وہ فتویٰ ہے جو انہوں نبی ﷺ کے بعد وجہ اور کفین پر تیمّم کرنے کے سلسلے میں دیا، یہ فتویٰ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مناکب وآباط تک تیمّم کرنے کی روایت مقدم اور منسوخ ہے اور وجہ اور کفین کی روایت بعد کی ہے اور ناسخ ہے تو اس میں دلالت ہے کہ اس کا آخری اور قطعی علم وہ ہے جو ان کو نبی ﷺ نے سکھلائی تھی۔

حدیث (۱۴۶) حضرت ابن عباس سے طریقہ تیمّم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے وضو کے بارے میں فرمایا: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق اور تیمّم کے بارے میں فرمایا: فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه اور چور کے بارے میں فرمایا: السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ان میں وضو میں غایت مذکور ہے، اور باقی دو آیتیں مجمل ہیں اور سنت سے پورا ہاتھ گٹوں تک کاٹنا ثابت ہے، پس یہی تفسیر تیمّم کی آیت کی ہوگی (یعنی گٹوں تک تیمّم ضروری ہوگا)

تشریح: مشہور مقامات میں سے ہے، اب تک وضو اور غسل کا بیان چل رہا تھا جو اصل ہے اب وضو اور غسل کے خلیفہ تیمّم کو بیان کرتے ہیں، تیمّم امٌّ سے ماخوذ ہے امَّ، تأمَّم، تيمم، يمّم سب کے معنی ہیں قصد واراداہ کے ہیں، چونکہ لغت میں اس کی معنی قصد کے ہیں، اس لئے تیمّم میں نیت وارادہ ضروری ہے، صرف امام اوزاعی وضو کی طرح تیمّم میں بھی نیت کو ضروری

قرار نہیں دیتے ورنہ جمہور کے نزدیک تیمّم میں نیت ضروری ہے۔

تیمّم کی جامع مانع تعریف:

هو قصد الصعيد الطيب بصفة مخصوصة عند عدم الماء حقيقة أو حكما لاستباحة الصلاة وامتثال الأمر پاک مٹی کا قصد کرنا (اس سے مراد چہرہ اور دونوں ہاتھ کا مسح کرنا ہے) مخصوص صفت کے ساتھ (یعنی ایک ہاتھ چہرہ پر مارنا اور ایک ہاتھ سے دونوں ہاتھ کا مسح کرنا) پانی نہ ہونے کی صورت میں چاہے معدوم حقیقتاً ہو یعنی پانی ہے ہی نہیں یا معدوم حکما ہو یعنی پانی تو ہے؛ لیکن استعمال نہیں کر سکتے ہیں، مثلاً آدمی بیمار ہے، یا پانی کے پاس دشمن ہے یہ پاک مٹی کا قصد کرنا نماز کو حلال کرنے کے ارادے سے اور اللہ تعالیٰ کے حکم کے امتثال کے لئے ہو۔

تیمّم کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے:

تیمّم کا ثبوت کتاب وسنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ تیمّم کا ثبوت حدث اصغر سے بھی ہے اور حدث اکبر سے بھی ہے اور دونوں تیمّم کی کیفیت بھی ایک ہے، اگرچہ شروع میں حدث سے اکبر کے تیمّم میں بعض سلف کا اختلاف تھا جیسے ابن مسعود، ابراہیم نخعی وغیرہ، لیکن بعد میں ان حضرات سے جمہور کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے، احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمّم اس امت محمدیہ کی خصوصیت ہے، امم سابقہ میں تیمّم مشروع نہیں تھا، اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ پر شفقت کرتے ہوئے تیمّم کو بھی وضو کا قائم مقام بنادیا ہے، اتنی باتوں میں تمام علماء کا اتفاق ہے، البتہ جزئی مسائل میں اختلاف ہے، دو مسئلے میں اختلاف ہے، پہلا مسئلہ تعداد ضربہ ہے کہ کتنی مرتبہ زمین پر ہاتھ مارا جائے گا، دوسرا مسئلہ ہے تیمّم میں ہاتھ کی حد کہاں تک ہے، صرف ہتھیلی تک یا مرفقین تک یا مناکب وآباط تک۔

تعداد ضربۃ میں ائمہ کے مذاہب:

اس سلسلے میں پانچ مذاہب ہیں:

(۱) صرف ایک ضربۃ ہے اسی سے چہرے کا بھی مسح ہوگا اور ہاتھ کا بھی مسح ہوگا، یہ امام احمد، اسحاق بن راہویہ، امام اوزاعی اور بقول ابن منذر کے جمہور محدثین کا مسلک ہے۔

(۲) دو ضربۃ ہے، ایک ضربۃ سے چہرے کا مسح ہو، دوسرے ضربۃ سے پورے ہاتھ کا مسح ہو، مرفقین تک یہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری، لیث مصری اور جمہور فقہاء کا مذہب ہے۔

(۳) دوضربۃ ہے، ایک ضربۃ مار کر چہرے کا بھی مسح کیا جائے پھر ہاتھ کا بھی مسح کیا جائے، پھر دوسری مرتبہ ہاتھ مار کر چہرے اور ہاتھ دونوں کا مسح کیا جائے، یہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ اور حسن بن حی کا مذہب ہے۔

(۴) تین ضربیں ہیں، ایک بار ہاتھ مار کر چہرے کا مسح کیا جائے، دوسری مرتبہ ہاتھ مار کر ہاتھ کا مسح کیا جائے اور تیسری مرتبہ ہاتھ مار کر دونوں کا مسح کیا جائے، یہ محمد بن سیرین کا مذہب ہے، امام مالک کی ایک روایت ہے کہ دوضربیں واجب ہے اور تیسرا ضربۃ سنت ہے، محمد بن سیرین کی ایک اور روایت ہے کہ ایک ضربۃ سے چہرہ دوسرے ضربۃ سے گٹہ اور تیسرے ضربۃ سے مرفقین تک مسح کیا جائے۔

(۵) چار ضربیں ہیں، دوضربۃ چہرے کے لئے اور دوضربۃ ہاتھ کے لئے، بعض علماء کا یہ مسلک ہے، بعض کون ہیں ان کا نام معلوم نہیں ہے، لیکن یہ قول بالکل مہمل ہے، اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

ہاتھ کی حد کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

اس سلسلے میں چار مذاہب ہیں:

(۱) امام احمد، امام اوزاعی، اسحاق بن راہویہ اور جمہور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ مسح کی حد کفین تک ہے۔

(۲) امام ابوحنیفہ، امام شافعی، سفیان ثوری، امام لیث اور جمہور فقہاء کے نزدیک مسح کی حد مرفقین تک ہے۔

(۳) کفین تک مسح کرنا ضروری ہے اور مرفقین تک سنت ہے، یعنی دونوں روایت کو انہوں نے جمع کر دیا ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ امام مالک کا مذہب ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ امام مالک کی ایک روایت ہے۔

(۴) مناکب وآباط تک مسح کرنا ہے، یہ صرف ابن شہاب زہری کا قول ہے۔

دلائل سے قبل روایات کو جمع کرلو، اس سلسلے میں اختلاف کی بنیاد روایتوں میں اختلاف ہے، اس سلسلے میں تمام روایتوں پر نظر کرتے ہیں تو پانچ طرح کی رواتیں ملتی ہیں، ایک روایت ہے یدین کی یعنی اس میں صرف یدین کا تذکرہ ہے، دوسری روایت ہے کفین کی، تیسری روایت ہے مرفقین کی، چوتھی روایت ہے نصف ساعد کی یعنی نصف بازوں کی اور پانچوں روایت مناکب وآباط کی ہے، یہ روایتوں میں اختلاف ہے اور ظاہر ہے کہ جب روایت کے الفاظ میں اختلاف ہوگا تو ائمہ کے درمیان اختلاف لازم ہے۔

مختلف روایتوں کے سلسلے میں حافظ ابن حجر کی تحقیق:

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ تیمّم کے باب میں صحیح روایت صرف دو صحابی سے منقول ہے، ایک ابو

الجہیم اور دوسرے عمار بن یاسر ہیں، اس کے بعد حافظ دونوں روایت کے سلسلے میں تفسیر کرتے ہیں کہ ابوالجہیم کی روایت میں صرف یدین کا تذکرہ ہے، جو مجمل ہے، جس میں کفین، مرفقین اور مناکب وآباط تینوں کا احتمال ہے، اس لئے ان کی روایت سے فیصلہ نہیں ہوسکتا، اس کے بعد عمار بن یاسر کی روایت کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ عمار بن یاسر کی روایت صحیحین میں کفین تک کی آئی ہے اور سنن کے اندر مرفقین تک کی آئی ہے، اس کے بعد حافظ کہتے ہیں کہ مرفقین کی جو روایت ان سے منقول ہے وہ ضعیف ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تو اس کے رفع اور وقف میں اختلاف ہے اور صحیح اس کا موقوف ہونا ہے، اس لئے مرفقین کی روایت اتنی مضبوط نہیں، آگے کہتے ہیں ان دو صحابی کے علاوہ جتنے صحابی کی روایت اس سلسلے میں آئی ہے اس میں بڑا اضطراب ہے، کوئی کہتے ہیں مرفوعا ہے اور کوئی کہتے ہیں کہ موقوفا ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں: لیکن صحیح اس میں موقوف والا قول ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ مناکب وآباط والی روایت کے سلسلے میں امام شافعی کا قول ہے کہ اگر مناکب والی روایت حضور سے ثابت ہے تو وہ مرفقین والی روایت سے منسوخ ہے، شروع میں آپ نے مناکب وآباط تک تیمّم کرنے کا حکم دیا ہوگا، لیکن بعد میں آپ نے اس حکم کو منسوخ کردیا اور اگر مناکب وآباط کی روایت حضور سے منقول نہیں ہے تو پھر وہ صحابہ کی رائے ہے اور ظاہر ہے کہ حضور کی حدیث کے سامنے صحابہ کی رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

علامہ عینی کا ابن حجر پر نقد:

علامہ عینی کہتے ہیں کہ جن حضرات نے کہا ہے کہ دو صحابی کے علاوہ کسی کی روایت صحیح نہیں وہ بالکل غلط ہے، کیوں کہ تیسرے صحابی جابر بن عبداللہ کی روایت بھی صحیح ہے، دارقطنی اور حاکم کے مستدرک میں ہے اور حاکم نے لکھا ہے کہ حضرت جابر کی روایت علی شرط الشیخین ہے، روایت کے الفاظ ہیں: قال رسول الله ﷺ التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين. (۱) یہ حضرت جابر کی مرفوع روایت ہے، علامہ ذہبی نے بھی اس کو صحیح کہا ہے، علامہ ذہبی لکھتے ہیں جنہوں نے حضرت جابر کی اس روایت کو ضعیف کہا ہے وہ غلط ہے، ہاں اس کے رفع اور وقف میں اختلاف ہے، لیکن اکثر لوگوں نے رفع کو ترجیح دی ہے، کیوں کہ یہ مثبت زیادت ہے، اور مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے، خود دارقطنی نے کتاب میں اس روایت کو مرفوعا لکھا ہے، اور حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ روایت موقوفا بھی مروی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان کے یہاں مرفوعا ہی اصل ہے، علامہ عینی لکھتے ہیں کہ بعض متعصب لوگوں نے دارقطنی کی حاشیہ والی روایت کو اصل کتاب میں ذکر کردیا ہے، یہ تحریف بعد کے لوگوں کی ہے اور انتہائی گھنونی تحریف ہے کہ حاشیہ کو اصل کتاب

(۱) المستدرك على الصحيحين، رقم الحديث:٦٣٨ ١/ ١٨٠

میں شامل کر دیا ہے، اہل حدیث وغیرہ اس طرح کی تحریفات کرتے ہیں، اس حدیث کے مرفوع ہونے کی واضح دلیل یہ ہے کہ امام طحاوی نقل کرتے ہیں کہ حضرت جابر کے پاس ایک شخص آیا اور انہوں نے کہا کہ مجھے غسل جنابت لاحق ہو گیا اور پانی نہیں تھا، تو میں نے زمین پر لوٹ پوٹ کیا، حضرت جابر نے کہا ہے کہ جنابت کے تیمّم میں بھی ایک ہاتھ مار کر چہرے پر مسح کرنا چاہئے اور ایک ہاتھ مار کر مرفقین تک مسح کرنا چاہئے (۱) حضرت جابر کا فتویٰ نبی کریم ﷺ کے بعد کا ہے، اگر حضرت جابر کے نزدیک یہ حضور کا قول نہ ہوتا تو حضور کی وفات کے بعد حضرت جابر اس کا فتویٰ نہ دیتے، معلوم ہوا کہ مرفقین کی روایت پر ان کو پورا اعتماد تھا، اس لئے انہوں نے حضور کی وفات کے بعد بھی یہ فتویٰ دیا۔

اس کے علاوہ حضرت عمار کی روایت ہے، اس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت عمار فرماتے ہیں جس وقت تیمّم کی آیت نازل ہوئی تو ہم کو حضور نے تیمّم کرنے کا حکم دیا تو ہم نے تیمّم کیا، ایک ضربۃ سے چہرے کا اور دوسرے ضربۃ سے مرفقین تک کا مسح کیا (۲) یہ روایت مسند بزاز میں ہے، اس کے بارے میں حافظ بھی کہتے ہیں کہ کم از کم یہ روایت حسن درجے کی ہے، معلوم ہوا کہ حافظ کا مرفقین کی روایت کو غلط ٹھہرانا حافظ کی غلطی ہے۔

خلاصہ اس کا یہ ہوا کہ روایتوں میں اختلاف ہے، کہیں کفین کی روایت آئی ہے اور کہیں مرفقین کی، کہیں پر ضربۃ واحد کی روایت آئی ہے اور کہیں ضربتین کی روایت ہے، ان تمام روایتوں کے سلسلے میں سب سے معقول بات ابن عبد البر مالکی نے کہی ہے کہ ان روایت کو حل کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ ہمیں قرآن میں غور کرنا چاہئے کہ قرآن سے ہمیں کیا بات سمجھ میں آتی ہے، قرآن میں ہے: فاغسلوا وجوهكم وأيدكم إلى المرافق (۳) یہ وضو کے سلسلے کی آیت ہے، اس آیت سے دو بات معلوم ہوئی کہ چہرے کے لئے الگ پانی لینا ہے، اس لئے کہ وجوهكم اور أيديكم دونوں کو الگ ذکر کیا ہے اور واو مغایرت کے لئے آتا ہے، یعنی جو پانی تم نے چہرے کے لئے لیا ہے وہ ہاتھ دھونے میں استعمال مت کرو، بلکہ دوسرا پانی لو، معلوم ہوا کہ وضو میں چہرہ اور ہاتھ کے لئے الگ الگ پانی لینا ہے۔

دوسری بات یہ سمجھ میں آئی کہ وضو کی حد إلى المرافق ہے جب وضو کے اندر یہ دو بات ثابت ہو گئی تو تیمّم یہ وضو کا

---

(۱) عن جابرؓ قال أتاه رجل فقال أصابتني جنابة وإني تمعكت في التراب فقال اصرت حمارا وضرب بيديه إلى الأرض فمسح وجهه ثم ضرب بيديه إلى الأرض فمسح بيديه إلى المرفقين وقال هكذا التيمم، شرح معاني الآثار باب صفة التيمم كيف هي، رقم الحديث:٦٨٢

(۲) عن عمار قال كنت في القوم حتى نزلت الرخصة في المسح بالتراب إذا لم نجد الماء فأمرنا فضربنا واحدة للوجه ثم ضربنا أخرى لليدين إلى المرفقين، مسند بزاز، مسند عمار بن ياسر، رقم الحديث:١٣٨٤

(۳) المائدة:٦

خلیفہ ہے، قاعدہ یہ ہے کہ خلیفہ کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے، جب اصل نہ ہو تو ساری باتیں اصل کے خلیفے میں پائی جاتی ہیں، پس وضو میں حکم ہے کہ الگ الگ پانی لینا پڑے گا، چہرے کے بچے ہوئے پانی سے ہاتھ کا غسل نہیں ہوگا، اسی طرح تیمّم جو وضو کا خلیفہ ہے اس کا تقاضہ ہے کہ ہاتھ کے لئے الگ مٹی لینا پڑے گا، چہرے والے مستعمل مٹی سے ہاتھ کا مسح نہیں ہوگا، پس ثابت ہو گیا ہے کہ تیمّم کے لئے دو ضربۃ ہونا چاہئے، قرآن نے وضو میں ہاتھ دھونے کی حد بیان کی مرفقین اور تیمّم یہ وضو کا خلیفہ ہے، لہٰذا تیمّم میں مسح کی حد ہونی چاہئے مرفقین تا کہ اصل اور خلیفہ دونوں کا ایک حکم ہو جائے، شاید یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تیمّم میں حد بیان نہیں کی، گویا کہ وضو کے حد پر اکتفاء کیا، قیاس کا تقاضہ بھی ہے کہ جب روایت میں تعارض ہو رہا ہے اور صحیح روایت ہے كفين اور مرفقين دونوں تک کی ہے تو عبارت میں احتیاطی پہلو پر عمل کرنا چاہئے اور ایسی صورت اختیار کی جائے کہ کوئی پہلو چھوٹ نہ پائے، کفین پر اگر عمل کرتے ہیں تو مرفقین کی روایت چھوٹ جاتی ہے اور اگر مرفقین پر عمل کرتے ہیں تو کفین بھی اس میں آجاتا ہے، لہٰذا ایسی صورت پر عمل کرنا چاہئے جس میں دونوں پر عمل ہو جائے، یہ ابن عبدالبر مالکی کا تبصرہ ہے اور بالکل صحیح ہے۔

ایک بات یہ رہ گئی ہے کہ ابوجہیم کی روایت کو ابن حجر نے مجمل قرار دیا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں یہ روایت مطلق ہے مجمل نہیں، اس لئے کہ مجمل اس کو کہا جاتا جس پر بغیر تفصیل کے عمل ممکن نہ ہو یہ حدیث مطلق ہے جو كفين، مرفقين اور منكبين سب کو شامل ہے اور اگر مجمل مانا جائے تو دارقطنی کی روایت اس کی تفسیر کر رہی ہے، جس میں ہے فمسح بوجهه وذراعيه.(۱)

جمہور فقہاء کے دلائل:

(۱) مرفقین تک مسح کی ایک دلیل حضرت جابر کی روایت ہے التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين (۲) موقوفاً مرفوعاً دونوں طرح منقول ہے، دارقطنی نے مرفوع کو ترجیح دی ہے، اگر یہ موقوف بھی ہو تو غیر قیاسی چیز ہے اور غیر قیاسی امور میں موقوف بھی حکم میں مرفوع کے ہوتا ہے۔

(۲) مسند بزار میں حضرت عمار بن یاسر کی روایت ہے جس کا تذکرہ اوپر آچکا ہے، یہ روایت حسن درجے کی ہے۔

(۳) دارقطنی میں ایک روایت ابن عمر کی ہے التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى

---

(۱) معرفة السنن والآثار للبيهقي باب التيمم، رقم الحديث:۳۰۷

(۲) كذا رواه علي بن ظبيان مرفوعا ووقفه يحيى القطان وهشيم وغيرهما وهو الصواب سنن دارقطني باب في ما روى فيمن نام قاعدا أو قائما، رقم الحديث:۶۹۷

المرفقين، اس روایت میں بھی مرفوع اور موقوف کا اختلاف ہے(۱) البتہ موطا مالک میں نافع ابن عمر کا عمل نقل کرتے ہیں کہ ابن عمر جب تیمّم کرتے تو ایک ضربۃ سے، چہرے کا مسح کرتے اور دوسرے ضربۃ سے مرفقین تک مسح کرتے (۲) اور یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر بہت بڑے متبع سنت تھے اور اتنا بڑے متبع سنت جب حضور سے ثابت نہ ہو کیسے اس پر عامل ہوسکتا ہے؟

(۴) حضرت جابر کا فتویٰ جس کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے او پر اس کا بھی تذکرہ آ چکا ہے۔

(۵) ابن عبدالبر مالکی کی تحقیق اور احتیاطی پہلو کی رعایت سے بھی جمہور فقہاء کی تائید ہوتی ہے۔

جمہور محدثین کا مستدل:

(۱) جو حضرات کفین تک مسح اور مسح کے ایک ضربۃ کے قائل ہیں ان کی دلیل صحیحین کی حضرت عمار کی روایت ہے جس کو امام ترمذی نے بھی نقل کیا ہے: إن النبي ﷺ أمره بالتيمم للوجه والكفين.

یہاں یہ بات یاد رکھو عمار بن یاسر کی روایت جو ترمذی اور بخاری نے قولی نقل کیا ہے اس پر محدثین نے کلام کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ روایت فعلی ہے، قولی نہیں ہے، ابن عبدالبر نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، اصل قصہ یہ ہے کہ ایک موقعہ پر حضرت عمار اور حضرت عمر جنگل میں تھے، غسل جنابت لاحق ہوا تو حضرت عمار نے لوٹ پوٹ کر کے تیمّم کیا اور حضرت عمر نے تیمّم نہیں کیا اور پانی ملنے کے بعد غسل کیا دونوں مدینہ آئے تو حضرت عمار نے اپنا واقعہ نقل کیا تو حضور نے فرمایا اتنے کی کیا ضرورت ہے إنما يكفيك (تمہارے لئے یہ کافی تھا) پھر آپ نے زمین پر ہاتھ مارا اور چہرے اور ہتھیلیوں پر پھیرا یعنی اشارہ کیا کہ وضو اور غسل دونوں کا ایک تیمّم ہے، یہ اصل روایت ہے ظاہر ہے کہ حضور نے تیمّم کر کے دکھایا ہے یہ فعلی ہے اس کو قولی کیسے کہا جائے گا اور اگر قولی کہیں تو روایت میں تجزیہ کرنا پڑے گا کہ آپ نے جو اشارہ کیا وہ اشارہ تیمّم معہود کی طرف تھا تو یہ اشارہ قولی ہے اور کر کے بتلانا یہ فعلی ہے۔

اس مسئلے میں امام ترمذی امام احمد کا ساتھ دے رہے ہیں کیوں کہ یہی محدثین کا مسلک ہے، اب ہمیں ان دلائل کا جواب دینا ہے۔

---

(۱) سنن دارقطني في ما روى فيمن نام قائدا أو قائما

(۲) عن ابن عمر مرفوعا التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين، شرح الزرقاني على المؤطا إمام مالك، باب العمل في التيمم ١/١٦٦

امام احمد کی دلیل کا جوابات:

(۱) ضربة واحدة کی روایت سے ضربتین کی نفی نہیں ہو رہی ہے کیوں کہ حدیث کا قاعدہ ہے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا ہے، گویا عمار بن یاسر کی ضربة کی روایت ضربتین کی نفی نہیں کر رہی ہے جب کہ خود حضرت عمار کی روایت میں ضربتین کا ذکر ہے جیسا کہ مسند بزار کی روایت گزر چکی ہے اس لئے ضربة واحدة، ضربتین کے خلاف نہیں ہے، اگر بالفرض خلاف مانا جائے تو یہ مفہوم مخالف کے اعتبار سے ہوگا اور ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے۔

(۲) ضربة واحدة کی روایت فعلی روایت ہے، حضور نے کر کے دکھایا تھا اور حضرت جابر کی التیمم ضربتان والی روایت قولی ہے اور قول و فعل میں تعارض ہو تو قول کو ترجیح ہوتی ہے، کیوں کہ قول میں ضابطہ کلیہ ہوتا ہے اور کوئی دوسرا احتمال نہیں ہوتا، جب کہ فعل میں بہت سارے احتمالات ہوتے ہیں۔

(۳) حضرت عمار کی کفین والی روایت، محتمل ہے، اس میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپ نے تیمّم کی تعلیم دی کہ اس طرح تیمّم کیا جاتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے تعلیم نہیں دی ہے، بلکہ تیمّم معہود کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تیمّم للجنابة کا وہی طریقہ ہے جو تیمّم للحدث الاصغر کا طریقہ ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے کہ آپ نے ہاتھ مار کر فرمایا هکذا اس هکذا سے اسی تیمّم معہود کی طرف اشارہ ہے، چوں کہ انہوں نے تیمّم للجنابت کے لئے گھوڑے کی طرح لوٹ پوٹ کر کے تیمّم کیا تھا، اس لئے آپ نے فرمایا کہ اس طرح تیمّم نہیں ہے، بلکہ اسی طرح تیمّم للجنابت ہے، جس طرح تم تیمّم للحدث الاصغر جانتے ہو۔

بخاری و مسلم کی روایت میں بڑا اضطراب ہے کہیں آتا ہے کہ ایک بار ہاتھ مارا اور کفین پر مسح کیا، پھر چہرے پر مسح کیا(۱) حالانکہ پہلے چہرے پر مسح ہوتا ہے، پھر ہاتھ کا مسح ہوتا ہے، اگر تیمّم کی تعلیم مقصود ہوتی تو پہلے چہرے پر مسح کرتے پھر ہاتھ پر مسح کرتے، اسی طرح بخاری و مسلم کی روایت میں ہے حضور نے ہاتھ مار کر صرف ہاتھ کی پیٹھ پر مسح کیا(۲) اگر یہ

---

(۱) فقال أبو موسىٰ ألم تسمع قول عمار لعمر بعثني رسول الله في حاجة فأجنبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة فذكرت ذلك للنبيﷺ فقال إنما كان يكفيك أن تنصع هكذا فضرب بكفه ضربة على الأرض ثم نفضها ثم مسح بهما ظهر كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه ثم مسح بهما وجهه، صحيح البخاري، باب التيمم ضربة، رقم الحديث:٣٣٤

(۲) فقال أبو موسىٰ لبعد الله ألم تسمع قول عمار بعثني رسول الله في حاجة فأجنبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة ثم أتيت النبيﷺ فذكرت ذلك له فقال إنما يكفيك بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه، صحيح مسلم باب التيمم، رقم الحديث:١١٠–٣٦٨

تعلیم ہوتی تو حضور پیٹھ پر اکتفاء نہ کرتے، معلوم ہوا کہ یہ تعلیم نہیں تذکیر ہے اور تیمّم معہود کی طرف اشارہ ہے، لہٰذا یہ محدثین کی دلیل نہیں بن سکتی ہے، علامہ سندھی نے بڑی قیمتی بات کہی ہے، حضرت عمار کی یہ روایت کہ میں نے حضور سے اپنے تیمّم کی کیفیت بتائی کہ میں نے زمین پر لوٹ پوٹ کیا تو آپ نے فرمایا کہ تیمّم اس طرح کرلو، هکذا سے اشارہ کردیا، علامہ سندھی کہتے ہیں کہ اس روایت کا منطوق اور معنی مطابقی تیمّم کے لئے ضربتین یا ضربۃ، اسی طرح کفین کو بتلانا نہیں ہے، بلکہ یہاں مقصد ان کی غلطی کی نشاندھی کرنا ہے، اس حدیث کے اندر کفین یا مرفقین کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اور التیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين کا منطوق ضربتین کی تصریح کرنا اور مرفقین حد کو بیان کرنا ہے۔

(۴) حضرت عمار کی روایت میں بڑا اضطراب ہے، ایک روایت کفین کی ہے(۱) ایک روایت مرفقین کی ہے(۲) جیسا کہ مسند بزار کے حوالے سے گزرا، ایک روایت مناکب وآباط کی ہے(۳) اسی طرح نصف عضد یعنی نصف بازو والی روایت بھی حضرت عمار کی ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عمار کی روایت میں بڑا اضطراب ہے، جب کہ حضرت جابر کی روایت التیمم ضربتان الخ میں، اسی طرح حضرت ابن عمر کی روایت خواہ موقوفا ہو یا مرفوعا ہو اس میں کوئی اضطراب نہیں ہے اور جب مضطرب اور غیر مضطرب روایت میں تعارض ہو تو غیر مضطرب روایت کو ترجیح ہوتی ہے، ان وجوہات کی بنا پر جمہور فقہاء نے ضربتین اور مرفقین کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

قوله وقد روى عن عمار أنه قال تيممنا الخ: یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حضرت عمار کی روایت ضربۃ واحدۃ اور کفین کی ہے تو حضرت عمار سے مناکب وآباط کی بھی تو روایت منقول ہے، اس لئے بعض لوگوں نے وجہ اور کفین کی روایت کی تضعیف کی ہے، اس لئے کہ حضرت عمار سے مناکب وآباط کی بھی روایت مروی ہے، امام ترمذی، اسحاق بن ابراہیم (یعنی اسحاق بن راہویہ) کے حوالے سے جواب دیتے ہیں کہ حضرت عمار کی حدیث وجہ اور کفین کی صحیح حدیث ہے، رہ گیا معاملہ مناکب وآباط کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت وجہ اور کفین کی حدیث کے مخالف نہیں ہے، اس لئے کہ عمار نے اس حدیث میں یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو مناکب وآباط تک مسح کرنے کا حکم

(۱) عن عمار بن ياسر أن النبي ﷺ أمره بالتيمم للوجه والكفين، سنن الترمذي باب ما جاء في التيمم، رقم الحديث:۱۴۹

(۲) كنت في القوم حتى نزلت الرخصة في المسح بالتراب إذا لم نجد الماء فأمرنا فضربنا واحدة للوجه ثم ضربنا أخرى لليدين إلى المرفقين، مسند بزار، مسند عمار بن ياسر، رقم الحديث:۱۳۸۴

(۳) قال تيممنا مع رسول الله ﷺ إلى المناكب والآباط، مسند بزار، مسند عمار بن ياسر، رقم الحديث:۱۴۰۳

دیا تھا، بلکہ حضرت عمار کہتے ہیں کہ ہم نے ایسا ایسا کیا یعنی منا کب وآباط تک تیمّم کرنا یہ صحابہ کا اجتہاد تھا، جب صحابہ نے حضور سے تیمّم کی کیفیت کا سوال کیا تو آپ نے وجہ اور کفین پر مسح کرنے کا حکم دیا۔

اس کی دلیل کی حضور نے صرف وجہ اور کفین کا حکم دیا تھا مناکب وآباط تک ان لوگوں نے اپنے اجتہاد سے کیا تھا، اسحاق بن راہویہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمار حضور کی وفات کے بعد وجہ اور کفین کا فتویٰ دیتے تھے، معلوم ہوا کہ عمار بن یاسر کو معلوم تھا کہ حضور نے وجہ اور کفین کا حکم دیا تھا، ہم اسحاق بن راہویہ کی اس دلیل کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ یہ حضرت عمار کی رائے ہے اور ہم کسی صحابی کی رائے کے پابند نہیں ہیں، اگر اس کے خلاف حدیث مرفوع موجود ہو جب حضرت جابر اور عبداللہ بن عمر کی روایت میں صراحتاً مرفوعاً التيمم ضربتان الخ موجود ہے تو ایسی حالت میں حضرت عمار کے فتویٰ کا اعتبار اس حدیث مرفوع کے مقابلے میں نہیں کیا جا سکتا ہے، جب کہ مسند بزار میں خود حضرت عمار کی روایت ضربتین اور مرفقین کی موجود ہے، اب بتاؤ کی مرفوع روایت کے سامنے ان کے فتویٰ کا کیسے اعتبار کیا جا سکتا ہے، اس لئے اسحاق بن راہویہ کا یہ وجہ ترجیح نقل کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله عن ابن عباس أنه سئل عن التيمم: ابن عباس کے حوالے سے ضربۃ واحدہ اور کفین کی روایت کی وجہ ترجیح نقل کر رہے ہیں کہ عبداللہ بن عباس سے تیمّم کے بارے میں دریافت کیا گیا ہے کہ تیمّم میں ایک ضربۃ ہے یا ضربتین، اس طرح کفین ہے یا مرفقین؟ عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ سنو اللہ تعالیٰ نے آیت وضو میں فرمایا: فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق (۱) وضو میں اللہ تعالیٰ نے ید کی حد مرافق مقرر کر دی ہے، اور تیمّم کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه (۲) یہاں ایدیکم مطلق ہے یہاں ید کی کوئی حد مقرر نہیں کیا ہے، اب یہاں ہم کو سوچنا ہے کہ ید سے کیا مراد ہے؛ کیوں کہ قرآن میں ید مطلق ہے، پھر ابن عباس کہتے ہیں کہ ہم دوسری مطلق آیت تلاش کریں گے، چنانچہ ہم نے دیکھا آیت سرقہ میں ہے السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما (۳) دیکھو یہاں بھی ایدی مطلق ہے، اور آیت سرقہ میں سب کا اتفاق ہے کہ ہاتھ ہتھیلی تک کاٹا جائے گا پس جب سرقہ کی مطلق آیت میں ایدی سے مراد کفین ہے تو تیمّم کی بھی مطلق آیت میں ایدی سے مراد کفین ہی ہے، گویا عبداللہ بن عباس نے مطلق کو مطلق پر قیاس کیا ہے، آیت وضو مقید ہے اس لئے اس پر قیاس نہیں کیا، دوسرے الفاظ میں یوں کہو کہ عبداللہ بن عباس نے لفظ کو لفظ پر قیاس کیا ہے۔

(۱) المائدہ:۶ (۲) النساء:۴۳ (۳) المائدہ:۳۸

عبداللہ بن عباس کے استدلال کا جواب:

جمہوراس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آیت تیمّم کوآیت سرقہ پر قیاس کرنے کے بجائے آیت وضو پر کیوں نہیں قیاس کر لیتے ہیں؟ اس لئے کہ وضواور تیمّم دونوں کا تعلق طہارت سے ہے، لہٰذا طہارت کوطہارت پر قیاس کرنا یہ زیادہ بہتر ہے، اس سے کہ طہارت کوحد پر قیاس کیا جائے، طہارت کوحد پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ حد کے اندر کم سے کم مقدار کولیا جاتا ہے، اس لئے کہا جاتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہوسکے حد کودفع کرو، جہاں تک ممکن ہوسکے کم سے کم مقدار لوتو حد میں احتیاط کم سے کم میں ہے، اور عبادت میں احتیاط زیادہ سے زیادہ میں ہے، اب بتلاؤ کی عبادت کوعبادت پر قیاس کرنا یہ زیادہ مضبوط ہے یا عبادت کوحد پر قیاس کرنا یہ زیادہ مضبوط ہے؟ اب دونوں قیاس میں ہم مقابلہ کریں تو معلوم ہوگا کہ عبداللہ بن عباس کا قیاس لفظ کا لفظ پر ہے، یعنی انہوں نے آیت تیمّم کے لفظ ایدی کوقیاس کیا ہے، سرقہ کے لفظ ایدی پر اور جمہور کا قیاس معنی کا معنی پر ہے، جب کہ مقصود اصل معنی ہوتا ہے، لفظ نہیں ہے، تیمّم وضو کا خلیفہ ہے سرقہ وضو کا خلیفہ نہیں ہے، تیمّم بھی عبادت اور وضو بھی عبادت ہے، اللہ تعالیٰ نے اصل یعنی وضو میں ید کی حد بیان کر دی، اس لئے خلیفہ میں بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی، اس لئے اس کو چھوڑ دیا کیوں کہ اصل اور خلیفہ میں اتحاد ہوتا ہے گویا کہ آیت تیمّم میں ایدی کی حد اس لئے بیان نہیں کیا کہ اس کے اصل میں حد بیان کر چکے ہیں، ابن عباس کے قیاس کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہ حضرت ابن عباس کا قیاس ہے اور حضرت جابر کی حدیث میں حضور کا حکم ہے اور حضور کے حکم کے سامنے کسی قیاس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔

(١١٠) بابٌ

(١٤٧) حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيْدٍ الْأَشَجُّ، نا حَفْصُ بنُ غِيَاثٍ، وعُقْبَةُ بنُ خَالِدٍ، قَالَا: نا الْأَعْمَشُ وابنُ أبي لَيْلٰى، عن عَمْرِو بنِ مُرَّةَ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ سَلَمَةَ، عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: كانَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ يُقْرِئُنَا القُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَالَمْ يَكُنْ جُنُباً.

قال أبو عيسٰى: حديثُ عَلِيٍّ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وبِه قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِيْنَ قَالُوا: يَقْرأُ الرَّجُلُ الْقُرآنَ عَلٰى غَيْرِ وُضُوءٍ، وَلَا يَقْرَأُ فِي الْمُصْحَفِ إلَّا وَهُوَ طَاهِرٌ، وبِه يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ والشَّافِعِيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

جنابت کے علاوہ ہر حال میں قرآن پڑھ سکتے ہیں

ترجمہ: حدیث (۱۴۷) حضرت علی فرماتے ہیں: حضورﷺ ہمیں ہر حال میں قرآن پڑھاتے تھے جب تک کہ آپ جنبی نہ ہو یعنی جنابت کی حالت میں قرآن نہیں پڑھاتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آدمی بے وضو قرآن پڑھ سکتا ہے اور قرآن میں دیکھ کر باوضو شخص ہی پڑھ سکتا ہے (یعنی بے وضو قرآن کو چھونا جائز نہیں اور ہاتھ لگائے بغیر کوئی شخص قرآن دیکھ کر پڑھے تو جائز ہے اور ترمذی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔

تشریح: جنبی نہ قرآن پڑھ سکتا ہے اور نہ ہی قرآن چھو سکتا ہے، امام بخاری کا نظریہ یہ ہے کہ جنبی کے لئے پڑھنا اور چھونا سب جائز ہے، جیسا کہ مالکیہ کا مذہب ہے، امام بخاری کی دلیل اس سلسلے میں بہت کمزور ہے جو لائق توجہ بھی نہیں ہے، مثلاً: ایک عام روایت سے استدلال کرتے ہیں يذكر الله على كل أحيانه (۱) حضور ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتے تھے، بخاری کہتے ہیں کہ ذکر عام ہے جس میں قرآن بھی داخل ہے، بخاری کا یہ استدلال بہت کمزور ہے، اس لئے کہ عام سے استدلال اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ خاص روایت نہ ہو یہاں تو حضرت علی کی روایت خاص ہے کہ نبی کریمﷺ ہمیں ہر حال میں قرآن پڑھاتے تھے، سوائے جنابت کے، معلوم ہوا کہ يذكر الله في كل أحيان عام مخصوص منہ البعض ہے، اس کا ایک مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہر حال میں یعنی ہر وقت میں الگ الگ ذکر کرتے تھے، سونے کے وقت الگ، پیشاب کے وقت الگ ذکر آپ کرتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر حال میں ذکر کرتے تھے بلکہ ہر حال میں اس کے مناسب حال ذکر کرتے تھے، گویا یہ حدیث محتمل ہے اور حضرت علی کی روایت محکم ہے اور دونوں میں تعارض ہو جائے تو محکم کو ترجیح دی جاتی ہے۔

اسی کے قریب قریب مس مصحف کا مسئلہ ہے، امام مالک اور امام احمد کے یہاں جنبی چھو سکتا ہے، جمہور کے یہاں نہیں چھو سکتا ہے، جمہور کی دلیل لا يمسه إلا المطهرون (۲) پاک لوگ ہی ہاتھ لگا سکتے ہیں، ناپاک لوگ نہیں، مالکیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ آیت امر نہیں ہے، بلکہ خبر ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن کو جنبی یا محدث ہاتھ نہیں لگا سکتے بلکہ خبر دی جارہی ہے کہ لوح محفوظ میں ہاتھ پاکوں کے لگتے ہیں، ناپاک (شیاطین) کے ہاتھ نہیں لگتے ہیں، اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ چلو مان لیا کہ یہ خبر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جب اُس عالم میں حال یہ ہے ناپاک لوگ ہاتھ نہیں لگا سکتے تو دنیا

---

(۱) صحيح مسلم باب ذكر الله في حال الجنابة (۲) الواقعة:۷۹

میں بدرجہ اول ناپاک ہاتھ نہیں لگا سکتا ہے، اس کے ساتھ ابوبکر بن محمد کی مرفوع روایت ہے لا یمس القرآن إلا طاهر (۱) کہ پاک آدمی ہی ہاتھ لگا سکتا ہے ناپاک نہیں۔

فائدہ: جن چیزوں کے لئے طہارت شرط نہیں ہے اس کے لئے پانی کے رہتے ہوئے تیمّم کرنا جائز ہے، مثلاً مسجد میں داخلہ کے لئے تیمّم کرنا اسی طرح زبانی قرآن پڑھنے کے لئے تیمّم کرنا جائز ہے، دلیل اس کی ابوجہیم کی روایت ہے کہ آپ نے آبادی میں سلام کا جواب دینے کے لئے تیمّم کیا۔

قوله قال أبو عيسىٰ حديث علي حديث حسن صحيح: امام ترمذی نے اس حدیث پر حسن صحیح کا حکم لگایا ہے، یہی نظریہ حاکم کا ہے، وہ بھی اس حدیث کی تصحیح وتحسین کرتے ہیں، علامہ ذہبی نے بھی اس حدیث کی تصحیح وتحسین کی ہے، لیکن کچھ حضرات نے اس پر کلام کیا ہے، امام احمد نے بھی اس پر کلام کیا ہے، لیکن حافظ نے قول فیصل یہ ذکر کیا کہ یہ روایت نہ تو صحیح ہے اور نہ ہی ضعیف بلکہ حسن درجہ کی ہے اور حسن سے بھی استدلال کرنا درست ہے۔

(۱۱۱) باب ما جاء في البولِ يصيبُ الأرضَ

(۱٤۸) حَدَّثَنَا ابنُ أَبِي عمر وسَعِيْدُ بنُ عبدِ الرَّحْمٰنِ المَخْزُوْمِيُّ، قَالَا: نا سفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن الزُّهْرِيِّ، عن سَعِيْدِ بنِ المُسَيِّبِ، عن أبي هريرةَ، قال: دَخَلَ أَعْرَابِيٌّ المَسْجِدَ والنبيُّ ﷺ جَالِسٌ، فَصَلّٰى فَلَمَّا فَرَغَ، قَالَ: اللّٰهُمَّ ارْحَمْنِي ومُحَمَّداً ولَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَداً، فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ النبيُّ ﷺ فَقَالَ: لَقَدْ تَحَجَّرْتَ وَاسِعاً، فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ بَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَأَسْرَعَ إِلَيْهِ النَّاسُ، فَقَالَ النبيُّ ﷺ: "أَهْرِيْقُوْا عَلَيْهِ سَجْلاً مِنْ مَّاءٍ، أو: دَلْواً مِنْ مَاءٍ" ثُمَّ قَالَ: "إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِيْنَ وَلَمْ تُبْعَثُوْا مُعسِّرِيْنَ"

قال سَعِيْدٌ: قال سُفيانُ: وَحَدَّثَنِي يَحْيَى بنُ سَعِيْدٍ عن أنسِ بنِ مَالِكٍ نَحْوَ هٰذا.

وفي البابِ: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ مَسْعودٍ، وابنِ عباسٍ وَوَاثِلَةَ بنِ الأَسْقَعِ، قال أبو عيسىٰ: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. والعملُ عَلٰى هٰذا عندَ بَعضِ أهلِ العلمِ، وهُوَ قَوْلُ أحمَدَ وإِسْحَاقَ. وقَدْ رَوى يُوْنُسُ هٰذا الْحَدِيْثَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عَبْدِ اللّٰهِ، عن أبي هُرَيرَةَ.

(۱) سنن دارقطني باب في النهي للجنب والحائض، رقم الحديث:۱٤٤۹

زمین ناپاک ہوجائے تو پاک کرنے کا طریقہ

ترجمہ: حدیث (۱۴۸) حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں: ایک دیہاتی مسجد نبوی میں آیا اور نبی ﷺ مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے، اس نے آتے ہی نماز پڑھی اور دعا مانگی اے اللہ! مجھ پر اور محمد ﷺ پر رحم فرما اور کسی پر رحم نہ فرما! آپ نے فرمایا تو نے ایک کشادہ چیز کو تنگ کردی وہ تھوڑی دیر نہیں رکا کہ اس نے مسجد میں پیشاب کرنا شروع کردیا تو صحابہ اس کی طرف لپکے (تاکہ اس کو پیشاب کرنے سے روک دیں) لیکن آپ نے فرمایا اس پر ایک ڈول پانی بہادو پھر آپ نے فرمایا تم آسانی پیدا کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو (اصل مبعوث تو آپ ﷺ ہیں؛ لیکن آپ کے واسطے سے صحابہ اور پوری امت مبعوث ہے اس لئے بعثت کی نسبت صحابہ کی طرف کی گئی) تم سختی کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے ہو۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: بعض اہل علم کا اسی پر عمل ہے اور یہی امام احمد اور امام اسحاق کا قول ہے، حضرت ابو ہریرہ کی حدیث امام زہری سے دو طرح مروی ہے، سعید بن المسیب کے واسطے سے بھی اور عبید اللہ بن عبد اللہ کے واسطے سے بھی، ابن عیینہ پہلے واسطے سے اور یونس دوسرے واسطے سے روایت کرتے ہیں۔

تشریح: اس سے پہلے والا باب اور یہ باب مسائل شتہ کی قبیل سے ہے مصنفین کا دستور ہے کہ اخیر میں کچھ چھوٹے ہوئے چند مسائل کو بیان کردیتے ہیں، یہ کتاب الطہارت کا آخری باب ہے، زمین پر اگر پیشاب لگ جائے تو زمین کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

زمین کی پاکی کے طریقے کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

امام شافعی، امام احمد، امام مالک فرماتے ہیں ناپاک زمین پاک کرنے کا طریقہ صرف غسل ہے یعنی اس پر پانی بہادینا اس کے علاوہ کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے، امام شافعی فرماتے ہیں جب ناپاک چیز پر پانی غالب آجائے تو سمجھا جائے کہ وہ ناپاک چیز بھی پاک بن گئی، امام صاحب کے یہاں ناپاک زمین کو پاک کرنے کے تین طریقے ہیں:

(۱) زمین خشک ہوجائے اس طرح کہ نجاست کا کوئی اثر باقی نہ رہے، خواہ ہوا سے یا دھوپ سے، زمین پاک ہوجاتی ہے۔

(۲) زمین کے اندر جہاں تک نجاست سرایت کرگئی ہے اتنی مٹی کھود کر پھینک دیا جائے زمین پاک ہوجائیگی۔

(۳) ناپاک حصے پر تین بار پانی بہادیا جائے یا اتنا بہادو کہ نجاست کے زائل ہونے کا ظن غالب ہوجائے۔

حدیث کی تشریح:

ایک اعرابی مسجد میں آئے حضورﷺ بیٹھے ہوئے تھے وہ شخص آئے اور دو رکعت نماز پڑھی پھر حضور کے پاس آ کر دعادی اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا أحداً. اے اللہ ہم پر اور محمدﷺ پر رحم کر اور ہمارے ساتھ کسی اور پر رحم مت کر، آپﷺ ان کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا لقد تحجرت واسعا تو نے ایک وسیع چیز کو تنگ کر دیا، تھوڑی دیر وہ شخص ٹھہرا پھر مسجد میں ہی پیشاب کرنے لگا، لوگ جلدی سے اس کو منع کرنے کے لئے دوڑے؛ لیکن آپ نے منع کر دیا جب وہ پیشاب کر کے فارغ ہو گیا تو آپ نے فرمایا اهرقوا عليه سجلا من ماء اس پر پانی بھرا ہوڈول بہادو، پھر آپ نے صحابہ سے کہا تم آسانی کرنے والا بنا کر بھیجے گئے ہو تنگی کرنے والا بنا کر نہیں بھیجے گئے ہو۔

اعرابی کون تھا؟

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عیینہ بن حصن فزاری تھے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، بعض نے کہا کہ اقرع بن حابس تھے یہ بھی درست نہیں ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ ذوالخویصرہ تمیمی تھے؛ لیکن یہ بھی درست نہیں ہے بلکہ یہ ذوالخویصرہ یمانی تھے ذوالخویصرہ دو گزرے ہیں، ایک وہ جنہوں نے نبی کریمﷺ پر مال غنیمت کی تقسیم میں اعتراض کیا تھا اور کہا تھا اعدل یا محمد تو اس پر حضور نے فرمایا فمن يعدلكم إن لم أعدل یہ ذوالخویصرہ ہی ہے، آپ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان کی اولاد میں ایسے لوگ ہوں گے جو قرآن و نماز تم سے زیادہ پڑھیں گے، لیکن قرآن ان کی حلق میں نہیں اترے گا، اس کو ذاالثد یہ بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ ان کی چھاتی بڑی تھی، یہ نہروان کی لڑائی ۳۸ھ میں حضرت علی کے ہاتھ مارا گیا، یہ رئیس الخوارج تھا، اعرابی سے یہ مراد نہیں ہے؛ بلکہ ذوالخویصرہ یمانی مراد ہیں جو بڑے سیدھے سادھے غیر مہذب تھے، یہ وہی صاحب ہیں جنہوں نے حضور سے دریافت کیا متى الساعة (قیامت کب آئے گی) آپ نے فرمایا ما اعددت لها (تو نے قیامت کے لئے کیا تیاری کیا ہے) انہوں نے کہا میرے پاس نماز روزہ تو نہیں ہے؛ البتہ میرے پاس آپ کی محبت ہے، اس پر آپ بڑے خوش ہوئے اور فرمایا المرء مع من أحب(۱) یہ حدیث صحابہ نے نہیں سنی تھی، سن کر بہت خوش ہوئے کہ انسان کا حشر اپنے محبوب کے ساتھ ہوگا، ان کے بارے میں کہا جاتا ہے هو السائل یہ سائل تھے، یعنی قیامت کے بارے میں سوال کرنے والے تھے اور هو القائل یہ قائل تھے، یعنی اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترجم معنا أحداً کہنے والے تھے اور هو البائل یعنی مسجد میں پیشاب کرنے والے تھے، اس لئے لوگوں نے

(۱) الأدب المفرد باب الرجل يحب قوما ولم يلحق بهم، رقم الحديث:۳۵۲

ان کا تعارف کرایا هو السائل والقائل والبائل.

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

اس حدیث سے ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے ناپاک زمین پر پانی بہا کر پاک کیا اگر احناف کے کہنے کے مطابق زمین کو پاک کرنے کا اور کوئی طریقہ ہوتا تو پانی بہانے کی ضرورت نہیں تھی۔

اس استدلال پر امام غزالی منخول میں لکھتے ہیں کہ شوافع اور مالکیہ کا اس روایت سے استدلال کرنا غلط ہے، اس لئے کہ اس روایت میں صرف اتنا ہے کہ پانی ڈال دو زمین پاک ہو جائے گی، روایت کے اندر کہیں حصر کا لفظ نہیں ہے کہ پانی ہی ڈالو گے تو زمین پاک ہوگی، زمین کو پاک کرنے کے لئے پانی کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہے، روایت میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، احناف اس روایت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ زمین کی پاکی کا یہ بھی ایک طریقہ ہے، روایت میں کہیں نہیں ہے کہ یہی ایک طریقہ ہے۔

احناف کی دلیل:

(۱) ابوداؤد کی روایت جو کہ بخاری کے بھی بعض نسخوں میں ہے(۱) عبداللہ بن عمر کہتے ہیں کہ ہم غیر شادی شدہ تھے، مسجد نبوی میں سویا کرتے تھے، اس زمانے میں مسجد میں دروازے نہیں تھے، رات کا قصہ بیان کرتے ہیں كانت الكلاب تقبل تبول وتدبر في مسجد رسول الله فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك (۲) رات میں مسجد نبوی میں کتے آتے تھے، جاتے تھے، پیشاب کرتے تھے، مگر زمین پر پانی نہیں بہایا جاتا تھا، اس سے احناف استدلال کرتے ہیں کہ اگر زمین کی پاکی کا یہی ایک طریقہ ہے تو یہاں پانی کیوں نہیں چھڑکا گیا؟ کیا صحابہ ناپاک زمین پر نماز پڑھتے تھے؟ اس سے معلوم ہوا کہ پانی سے دھونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ زمین خشک ہو جائے تو بھی زمین پاک ہو جاتی ہے، اگر حضور کے یہاں غسل کا ایک ہی طریقہ ہوتا تو حضور مسجد نبوی کو محفوظ کر لیتے تا کہ کتے آنے ہی نہ پائیں یا دربان بیٹھا دیتے جو کتوں کو داخل ہونے سے روکتے یا صحابہ کو ہدایت کرتے کہ مسجد میں آؤ تو زمین دیکھ لو کہیں پیشاب تو نہیں ہے، حالانکہ حضور نے ایسا کچھ بھی نہیں کیا۔

علامہ خطابی احناف کی دلیل کو کمزور کرنے کے لئے کتنی مہمل بات کرتے ہیں وہ کہتے ہیں: كانت الكلاب

---

(۱) صحيح البخاري مكنز باب الماء الذي يغسل به شعر، رقم الحديث:۱۷۴

(۲) سنن أبي داؤد باب طهور الأرض إذا يبست، رقم الحديث:۳۸۲، ۱۰/ ۵۵

تـقبـل وتدبر في مسجد رسول اللهﷺ میں في مسجد رسول کاتعلق صرف اقبال وادبار سے ہے بول سے فی المسجد کاتعلق نہیں ہے یعنی کتے آتے جاتے تھے،لیکن پیشاب مسجد کے باہر کرتے تھے،مسجد میں نہیں کرتے تھے، لیکن خطابی کی تاویل پرذراغور کریں کہ اگر یہی بات تھی جوخطابی کہتے ہیں تو عبداللہ بن عمر کو تـقبـل وتـدبر سے ساتھ تبول کہنے کی کیا ضرورت تھی،صرف یہ کہتے تـقبـل وتـدبر في مسجد رسول الله، عبداللہ بن عمر کا تقبل، تـدبر و تبول تینوں کا ایک ساتھ ذکر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ فی مسجد رسول اللہ کاتعلق تینوں سے ہے،لہٰذا علامہ خطابی کی تاویل بالکل مہمل تاویل ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب سوکھنے سے بھی زمین پاک ہوجاتی ہے تو کیا ضرورت تھی زحمت کرنے کی اور زمین دھونے کی؟اس کا جواب یہ ہے آپ نے اس لئے زحمت کیا کہ مسجد کے اندر مبالغہ کے ساتھ پاکی اور صفائی ہوجائے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ دھوکر پاک کرنا یہ افضل ہے تو حضور نے زمین کے ساتھ اکمل الطہارتین والا معاملہ فرمایا اس سے انحصار کہاں سمجھ میں آیا۔

دوسری بات: یہ بھی ممکن ہے کہ جس وقت اس اعرابی نے پیشاب کیا اس کے بعد اتنا قریبی وقت نماز کا تھا کہ زمین خشک نہیں ہوتی،اس لئے پانی ڈال کر پاک کرنے کا حکم دیا۔

تیسری بات: اعرابی نے پیشاب مسجد کے کنارے میں کیا تھا،ابوداؤد میں روایت ہے فـي نـاحية المسجد (۱)اور مسجد کے کنارے اگر کوئی پیشاب کرے تو پانی بہا کر اس کو پاک کرنا بہت آسان ہے اس لئے کہ پانی بہایا جائے گا اور پانی مسجد سے باہر نکل جائے گا۔

چوتھی بات: دارقطنی کی روایت میں حفر کا بھی ذکر آتا ہے،یعنی اس واقعہ میں ہے کہ آپ نے مٹی کھود کر پھینکنے کا حکم دیا، ابوداؤد میں بھی ہے خذوا ما بال عليه (۲) جس حصہ پر اس نے پیشاب کیا ہے اتنی مٹی نکال کر پھینک دو،جب روایات میں یہ الفاظ موجود ہیں تو کیسے کہا جاسکتا ہے کہ ناپاک زمین کو پاک کرنے کا طریقہ صرف غسل ہے۔

---

(۱) ابوداؤد،باب الأرض يصيبها البول، رقمالحديث:۳۸۰، ۱/ ۵۴

(۲) قـال الـنبـيﷺ خـذو مـا بـال عـليه من التراب والقوه واهرقوه على مكانه ماءً، سنن أبي‌داؤد باب الأرض يصيبها البول، رقم الحديث:۳۸۱، ۱/ ۵۴۔ سنن دارقطني باب ما روى في النوم قاعدا

(۲) احناف کی دوسری دلیل ہے ذكـاة الأرض يبسهـا (۱) اگرچہ اس روایت پر بہت کلام کیا گیا ہے کہا جاتا ہے کہ یہ محمد بن الحنفیہ کا مقولہ ہے جو تابعی ہیں، احناف کہتے ہیں کہ یہ اگرچہ تابعی ہیں؛ لیکن ان کے فتویٰ کو صحابہ مانتے تھے، ان کا فتویٰ اگر اصول کے خلاف ہوتا تو صحابہ انکار کر دیتے، اسی طرح یہ اہل بیت میں امام باقر اور ابو قلابہ تابعی کا بھی مقولہ ہے، مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہ کا مقولہ ذکر کیا گیا ہے، بعض جگہ مرفوع بھی نقل کیا گیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہؓ پر موقوف ہے اور مسئلہ غیر قیاسی ہے اس لئے حکم میں مرفوع کے ہے، ان روایات کے پیش نظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ باب کی روایت ہمارے خلاف نہیں ہے، اس روایت میں زمین کی طہارت کا ایک طریقہ بتایا گیا، دوسری روایت میں دوسرا طریقہ بتایا گیا ہے۔

الحمدللہ کتاب الطہارت کی تقریر کی ترتیب پوری ہوئی، دوسری جلد میں کتاب الصلاۃ کا بیان ہوگا۔ ان شاء اللہ

(۱) مصنف ابن أبي شيبة باب في الرجل يطأ الموضع القذر بعده ما هو انظف، رقم الحديث: ٦٢٤

JAMIA RASHEEDUL ULOOM
QASBA CHAMPANAGAR, BHAGALPUR